BENEDETTO CROCE

SAGGI FILOSOFICI

XIV

INDAGINI SU HEGEL

E

SCHIARIMENTI FILOSOFICI

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1952

SAGGI FILOSOFICI

XIV

INDAGINI SU HEGEL
E SCHIARIMENTI FILOSOFICI

BENEDETTO CROCE

INDAGINI SU HEGEL

E

SCHIARIMENTI FILOSOFICI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1952

A

RAFFAELE MATTIOLI

AVVERTENZA

Il primo saggio di questo volume compendia in forma di una novella ciò che mi attraeva e ciò che mi distaccava fortemente dallo Hegel, vicenda che sempre si rinnova in me verso quel sommo pensatore. Il secondo riguarda quel che sempre mi ha legato a lui, la sua dialettica, e potrebbe intitolarsi, come il libro dell'inglese Stirling, *Il segreto dello Hegel*, ma non nel senso che Hegel avesse un segreto che l'interprete dovesse costringerlo a rivelare, sí nell'altro e diverso che egli aveva nel suo sistema qualcosa che non vedeva chiaramente e che noi abbiamo necessità di ricercare. Avrei desiderato esporre le mie ragioni in proposito in una memoria ampia e secondo le regole, ma, non potendo ora far questo, mi sono ristretto a enunciare la mia tesi e a tracciarne la dimostrazione, sicuro che ciò basti al lettore sagace, tanto piú che ho anche spiegato perché Hegel non avrebbe potuto accettare quella tesi, quantunque fosse la buona.

Nel resto del volume si parla ancora di Hegel, ma anche e soprattutto si offre una serie di schiari-

menti su concetti di qualche importanza, che sono di solito turbati da insufficienze e da confusioni.

Dedico questo volume a Raffaele Mattioli, che mi ha dato e dà continue prove della sua amicizia in questa età della vita in cui dell'amicizia si sente piú forte il bisogno ed essa torna piú cara.

Sant'Agnello di Sorrento, 28 luglio 1951.

B. C.

PARTE I

INDAGINI SU HEGEL

HEGEL NELLA SUA STANZA DA STUDIO.

I

Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel.

— Che cosa c'è? — disse il professor Hegel, levando la testa dal suo grande tavolo da studio e dalle carte nelle quali era immerso e interrogando la servetta che entrava dopo che egli aveva udito picchiare al prossimo uscio della casa.

— Un signore forestiere che desidera sapere se può riceverlo, e parlare con Lei. Ha scritto qui il suo nome.

Il professore lesse: « Francesco Sanseverino di Napoli », e si ricordò subito del giovane napoletano che era venuto a fargli visita in Berlino circa sette anni innanzi, nella primavera del 1824, munito di lettera di presentazione di un generale e diplomatico austriaco che era in Italia. Quel giovane aveva fatto la conoscenza della Germania nel 1812-1813, come ufficiale in uno dei reggimenti napoletani che parteciparono alla spedizione napoleonica in Russia e poi alle fazioni della guerra seguite nel territorio tedesco; e, intelligente e studioso com'era, aveva saggiato la qualità e il vigore e l'originalità della vita intellettuale di quel paese e ne era stato attirato. Tornato a Napoli, continuò a procurarsi e a leggere libri tedeschi e a nutrire il desiderio di rivisitare la Germania per entrare in migliore intrinsechezza con la sua nuova cultura e con la nuova sua filo-

sofia. E quando, nel 1819, gli riuscí di recarsi per la seconda volta a Berlino, gli accadde di assistere all'ascesa dell'astro hegeliano, udí l'eco della solenne prolusione dell'anno innanzi, nell'inaugurare che Hegel fece le sue lezioni universitarie, nella quale il popolo tedesco era designato l'« eletto di Dio nella filosofia », e osservò come nello Hegel confluisse l'impeto verso la grandezza e il predominio filosofico con l'impeto di fiducia nella nuova possanza dello stato prussiano dopo la guerra di liberazione. E nel 1824, quando imprese il suo nuovo viaggio, aveva già compiuto accurate letture e fatto oggetto di tenaci meditazioni tutti i libri pubblicati dallo Hegel, la *Fenomenologia*, la grande *Logica*, la piccola *Enciclopedia*, e, ultimo, la *Filosofia del diritto*, e si era anche procurato qualcuna delle dissertazioni sparsamente pubblicate in riviste; ma si trovava ancora nel periodo dell'apprendimento e del rimuginamento dell'appreso, piú bramoso di ancora ascoltare che di parlare. Allo Hegel fece una visita di ossequio, nella quale gli disse l'amore e il lavoro che consacrava all'opera di lui, e l'aspettazione di ritrovare attraverso di essa sé stesso; e piacque al maestro per la semplicità e schiettezza delle sue parole, e anche per qualche tratto di quella ironia napoletana su sé medesimo guardato come in spettacolo, con una comprensione che non esclude il sorriso. Ascoltò il Sanseverino lezioni di lui nell'Università e conobbe e conversò con alcuni dei maggiori suoi scolari di allora, il Marheineke, il Gans, lo Henning, lo Hotho, il Michelet, coorte fedele del maestro; ma neppure con essi si impegnò in dispute. Allo Hegel manifestò il proposito di tornare a visitarlo di lí a qualche anno e vi fu benevolmente incoraggiato. E di nuovo nella sua Napoli riprese le indagini e meditazioni, e poté leggere l'*Enciclopedia*, grandemente ampliata e arricchita, edita nel 1827, e si rassegnò a non conoscere i corsi di lezioni che poi gli scolari dovevano

pubblicare, utilissimi senza dubbio per gli svolgimenti che presentavano, specie quelli di storia della filosofia e di Estetica, dei quali per altro nei libri dello Hegel erano *in nuce* i principî e la configurazione essenziale. Tornò finalmente al declinare dell'estate del 1831, e seppe che il maestro era da poco rientrato dalla campagna, dove aveva condotto la sua famiglia per scansare il forte dell'epidemia colerica che aveva imperversato anche in Germania.

Accolto con cortesia dallo Hegel, uomo di buona società e scevro della ruvidezza di cui i tedeschi talora si facevano un vanto, e datagli notizia del suo lavoro negli anni intercorsi (schivò per altro di dirgli che aveva partecipato alla rivoluzione costituzionale napoletana del 1820-21, sapendo come lo Hegel pensasse in politica e come quelle rivoluzioni o convulsioni giudicasse una « inferiorità dei popoli latini »), venne al motivo della visita e al tema del discorso, quando il maestro gli domandò a quali conclusioni avessero messo capo gli studî da lui proseguiti.

Il Sanseverino gli chiese il permesso di dirgli, anzitutto, più in particolare per quali ragioni egli sommamente amava la sua filosofia, cioè l'atteggiamento stesso della sua filosofia, che in primo luogo gli sembrava nascente da bisogni mentali molto più ricchi e molto più moderni che non quelli del pur rivoluzionario Kant.

Il Kant — gli disse — era orientato verso le scienze fisico-matematiche, come il vero e proprio campo del conoscere umano, e di esse era stato anche diretto cultore. Ma trascurò e quasi ignorò la storia dell'umanità, e perfino ebbe cognizioni saltuarie e lacunose della storia stessa del filosofare. Fu poco sensibile alla poesia: i suoi poeti erano Orazio e Pope; delle altre arti non ebbe esperienza, se non forse della musica, che giudicò « arte indiscreta », perché si faceva udire anche quando non si aveva voglia di ascoltarla. Per un miracolo di acume critico, raccogliendo

le osservazioni dei nuovi discorritori intorno al gusto, giunse a segnare in modo negativo ma profondo alcuni caratteri della bellezza; ma non identificò questa con l'arte, e l'arte concepí come un giuoco combinato d'intelletto e d'immaginazione, che era poi un concetto non troppo lontano da quello tradizionale del rivestimento immaginoso di un insegnamento. La mancanza di senso storico rese deboli le sue teorie di politica; la mancanza di senso poetico, le sue concezioni religiose; l'etica sua stessa era austera, ma anche astratta e poco umana. Fu un rivoluzionario che serbò cultura quasi affatto settecentesca: un romantico nella sintesi a priori, nella concezione del bello, nei postulati della pratica, con educazione intellettualistica di classicista. — Ma la filosofia di Lei, — concluse l'interlocutore napoletano — è tutt'altra cosa: orientata non verso la fisica e la matematica, ma verso la poesia, di cui è il complemento, la religione, di cui è la chiarificazione, e la storia, che ne è la concretezza ed attualità. Con tal sorta di interessi essa risponde piú di ogni altra alla natura della filosofia e al bisogno morale dell'età moderna.

E poi — soggiunse — un'altra cosa mi piace nella fisionomia del suo filosofare. Io sento in esso, nonostante la severità e talora aridità didascalica, l'uomo che ha provato le passioni, l'uomo che ha amato e ha vissuto. Poteva mai il Kant scrivere le poche parole della Filosofia del diritto che definiscono e dignificano lo stato coniugale, nel quale l'istinto naturale perde la sua importanza e sopr'esso si forma il vincolo spirituale e sostanziale, indissolubile, superiore all'accidentalità delle passioni e del libito? Non ripeterò come il celibatario Kant definiva il matrimonio, che per lui era un contratto. Né un Kant si sarebbe mai incantato, come fa Lei, ad ammirare la Maddalena penitente, dipinta dai pittori italiani, sí da provare indulgenza e interpretarne gentilmente i sentimenti e la vita, perché

(e si direbbe che in quel punto sia vinto anche Lei dalle seduzioni della peccatrice) quella bellezza, piena di sentimento, non poteva non aver amato nobilmente e profondamente, e l'eccesso del dolore e della penitenza era da dire, se mai, il suo errore, il suo bello e commovente errore. E quale disdegno e quale scherno per gli asceti della propria perfezione morale, per gli scrupolosi tormentatori di sé stessi nell'ansia di quella! Cosa importa al mondo — dice ad essi — la vostra stentata e studiata perfezione, in cui penetra nell'affanno un che di egoistico e di vanitoso; che cosa importa al mondo, che vuole e aspetta opere fattive? Avete peccato: bene, non ci pensate troppo e redimetevi nel lavoro. E mi piace di ritrovare sotto il filosofo l'uomo al quale scappa talora la pazienza, e che di Newton, inteso come il simbolo della concezione meccanica della realtà, nel ricordare la scoperta in lui occasionata dalla caduta di un pomo sulla testa, non si trattiene dal celiare, osservando che il pomo fu sempre di cattivo augurio al genere umano, avendo cagionato col peccato di Eva il discacciamento dell'uomo dal paradiso terrestre, e poi, col giudizio di Paride, la guerra di Troia, e, ora, la fisica newtoniana; e che al suo, del resto degnissimo, collega Schleiermacher, il quale restringe la religione al « sentimento di dipendenza », osserva motteggiando che, a questo patto, « il migliore dei cristiani sarebbe da dire il cane ».

Lo Hegel sorrise a queste citazioni di suoi motti satirici, e particolarmente a quelle che gli risvegliavano il ricordo di casi della sua vita, dei suoi amori e di un figlio naturale che aveva messo al mondo, fino alle piccole gelosie che dava talvolta alla sua ancor giovane moglie, da lui amata e venerata, per il troppo galanteggiare con le belle cantanti.

— Dichiarata la mia, se mi permette di dire così, simpatia pel suo filosofare, per la fisionomia del suo filosofare,

mi spetta di determinare quali credo che siano le grandi verità che Lei ha introdotte nella filosofia, le quali, per disconosciute, negate o vilipese che possano essere (e nei suoi avversarî odierni si vedono già i segni di coteste ribellioni e riluttanze), nessuno potrà mai piú sradicare e sempre rispunteranno dalle radici. Ma, anche per questo, ho bisogno di un suo permesso. Io non posso dire queste verità come le dice Lei, con le parole che adopera e con l'ordine, i presupposti e le conseguenze e riferenze che presentano. Se ciò dovessi fare, meglio mi converrebbe tacere. La poesia di un poeta posso, anzi debbo, leggere trasfondendomi e immergendomi nelle sue parole, nei suoi suoni e nei suoi ritmi, unendo cosí l'anima mia a quella di lui, attivo unicamente con lui in tutto ciò in cui è poeta. Ma una sentenza filosofica deve essere ricevuta dal pensiero, cioè un pensiero da un altro pensiero, e questo la riceve abbracciandola e avvolgendola di sé, e solo cosí, elaborandola criticamente, la comprende.

— In verità, — osservò lo Hegel — io sono diventato alquanto impaziente dei troppi ripetitori delle mie formule. Tempo fa, mi si mise attorno un ungherese, che per darmi prova del suo possesso della mia filosofia, imparava a mente pagine e pagine dei miei libri e me le recitava; e io, per togliermelo dattorno, dovei dirgli che tutto questo era eroico e suscitava ammirazione, ma attestava poco ingegno speculativo. Anche l'amabilissimo signor Cousin non mi reca molto conforto, perché s'interessa molto alla mia filosofia, ma rinunzia preventivamente a capirla come cosa a lui superiore o da lui lontana. « Ah! que c'est difficile tout ça! », esclama, stringendosi disperatamente la testa tra le mani, quando qualche mio scolaro gli fornisce le spiegazioni che chiede. Ed egli aspettava impaziente, come mi diceva in una sua lettera, l'edizione nuova dell'*Enciclopedia* per « en attraper quelque chose », per « ajuster à sa taille quelques

lambeaux de mes grandes pensées ». Perfino i miei scolari mi danno qualche scontento con la troppa loro fedeltà, che tende a rendere statico ciò che sento in me ancora dinamico, e temo delle adesioni in cui prevale la fiducia nel maestro e con essa l'unilateralità e il fanatismo della scuola. Anch'io desidero, e ho aspettato invano, finora, di vedere il mio pensiero tornarmi innanzi con l'intermedio di un'altra mente che intenda e comprenda; cioè, come dice Lei, che intenda criticamente e traduca in altre parole. Dunque, sto ad ascoltare con molto interessamento quali sieno le mie verità, enunciate da Lei a suo modo.

— Anzitutto, l'averla fatta finita con l'assurda teoria dei concetti filosofici, distaccati dai fatti, pensabili per sé fuori dei fatti, e con quella non meno assurda dei fatti affermabili per sé senza i concetti. Il concetto, che è l'universale concreto o Idea che si dica, è unità di universale e individuale, e pertanto giudizio in azione. Così il nuovo concetto del concetto filosofico nasce dalla sintesi a priori kantiana; ma Lei ha avuto il merito di trarre questa fuori dalla particolare riferenza alla scienza fisico-matematica per la quale il Kant l'aveva dapprima costruita, e riconoscerla legge del conoscere (e meglio ancora si dovrebbe dire dello spirito) in tutte le sue forme; e nel giudizio vero ha visto non punto una classificazione o proposizione empirica, ma un giudizio di categorie ossia un valore. Ora, posto il concetto dell'universale concreto, cade la distinzione delle « verità di ragione » e delle « verità di fatto », essendo ogni verità di ragione e di fatto insieme; e, conseguenza anche d'immensa importanza, cade non solo la separazione ma anche la distinzione di storia e filosofia. Ogni proposizione storica contiene un'affermazione filosofica, e ogni proposizione filosofica un'affermazione storica. La storia è redenta dallo spregio in cui è stata secolarmente tenuta come mero ragguaglio di fatti, e la filosofia

dalla vacuità e inutilità di cui è stata e suol essere tacciata. Ma a questa implicita identificazione di grandissima conseguenza nella vita mentale, a questo risanamento di una scissione generalmente ammessa e professata, si accompagna una dissociazione, — che è la sua seconda grande verità e di non minore importanza, — di due forme mentali, malamente strette tra loro e a vicenda modellate l'una sull'altra, e di cui sempre si è procurata l'unità, cioè della filosofia e della scienza. I concetti delle scienze — Lei avverte — sono prodotto dell'intelletto, non della ragione, sono arbitrarî e non necessarî, ubbidiscono a bisogni non filosofici ma pratici. Con ciò la filosofia acquista la piena sua autonomia rispetto alla scienza e la scienza rispetto alla filosofia: il problema dell'una non è quello dell'altra. La terza grande sua verità è la risoluzione definitiva del dualismo del positivo e del negativo, del bene e del male, della luce e delle tenebre, di Ormudz e di Arimane, mercè della dimostrazione che il negativo non sta di fronte ma dentro il positivo, il male non di fronte al bene, ma dentro il bene, il nulla non di fronte all'essere ma nell'essere, sicché il vero essere è il divenire. Il momento negativo non è una realtà per sé, ma è la realtà stessa còlta nel suo divenire, nello sforzo del distacco e superamento di una forma e del raggiungimento di un'altra, quando la forma che deve esser superata e che resiste o cerca di sottrarsi al superamento, si atteggia per ciò stesso come negativa e come male, errore, bruttezza, morte. Da questa dialettica discende il solenne aforismo: che « ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale », ossia il carattere sacro o divino (perché voluto da Dio) del passato e della storia, sulla quale si costruisce e dalla quale si progredisce, ma di cui nessuna parte si può negare o condannare senza negare o condannare e disfare tutta la tela della storia e della realtà. Ma la verità inoppugnabile di quell'aforismo

talora par vacillare in chi sente la presenza ben effettiva e terrificante del male contro cui combatte; e perciò bisogna aggiungere che la dualità di razionale e reale, abolita dal pensiero storico, è posta e sempre ristabilita e tenuta salda dalla coscienza pratica e morale, che con essa definisce i termini di sé stessa (il *Sein* e il *Sollen*), che è non teorica verità ma azione pratica e morale. Con che tutti i paurosi di non si sa quale sparizione dal mondo della coscienza morale, e di un adeguamento del male al bene, e della sostituzione della brutalità del fatto al giudizio e all'azione morale, dovrebbero restare rassicurati.

— In queste sue interpretazioni — disse lo Hegel — riconosco il mio pensiero; ma c'è qualcosa di piú che io non vi ho messo e che non mi pare di potervi mettere, come l'identificazione della filosofia con la storiografia, e il carattere pratico delle scienze naturali, e il diverso rapporto del razionale col reale nella realtà storica e nell'azione pratica e morale; e sopratutto c'è molto di meno di quello che vi ho congiunto come essenziale nel mio sistema.

— Per questo ho sentito il dovere di dichiararle in anticipazione che il suo pensiero, quale l'avrei esposto compendiandolo, era quello solo che potevo esporre io come vero o inverato, passato attraverso la mia mente, e di conseguenza anche con illazioni che Lei non aveva tratte, e senza altre illazioni e svolgimenti da Lei tratti ed eseguiti, che non riesco a pensare come veri. Vorrà anche questa volta tollerare una mia dichiarazione, togliendole ogni ombra di arroganza e prendendola nel solo senso, che anche il genio ha, oltre del divino, dell'umano, che fa rifulgere il divino? Quando dai grandi e fecondi principî da Lei posti passo all'attuazione datane nel suo sistema, mi pare che una forza maligna sia di frequente intervenuta a stornare quei principî dalle loro logiche conseguenze, e costringere Lei ad accettare ciò che ad essi era intrinsecamente estraneo

e contrario, e peggio ancora a trattarlo con quella dialettica alla quale non si prestano, e, peggio dei peggio, a superficializzare e rendere meccanica questa dialettica col rivolgerla a tale uso. Ora, come ciò sia accaduto io non so dire, perché, se la verità giustifica sé stessa e afferma le sue ragioni, l'errore non può narrare la sua genesi di non verità con la quale si confesserebbe errore e si smentirebbe, e il critico, o l'autore fatto critico del proprio pensiero, può ben definire in che un errore consista, ma non già come mai particolarmente sia venuto con lui al mondo. Su questo punto sono possibili solo congetture piú o meno astratte e psicologiche, se non ci si voglia contentare di un'affermazione generica, come è quella che ogni errore nasce dal seguire un impulso diverso dal puro pensiero, un impulso di varia sorta ma sempre nel fondo variamente interessato. Se, per esempio, dicessi che l'errore in Lei è nato dall'essersi fatto dominare da tradizionali concezioni religiose, o da tradizionali dottrine e partizioni e metodi di scuola, avrei bensí segnato un rapporto tra quegli errori e quelle concezioni e dottrine, ma non avrei spiegato il non spiegabile; perché come mai il suo genio possente, che a tanti convincimenti e preconcetti secolari si è ribellato e li ha abbattuti, sarebbe poi soggiaciuto ad essi in altri casi, ossia non avrebbe proseguito la geniale opera di confutazione? In verità, di quel che non è accaduto non si può assegnare il perché; e un errore è in ultima analisi un concetto non attuato, cioè presunto, ma non pensato e non accaduto.

— Ebbene — disse Hegel, — lasciando la ricerca di questo perché, che anche io non credo ben definibile e del quale forse il problema stesso è insussistente, mi dica tutta quella parte che le riesce inaccettabile del mio sistema. Faccia pure contro di me una puntuale requisitoria, e io l'ascolterò volentieri, perché mi consolerà energeticamente

non solo delle insipide critiche che mi vengono rivolte in riviste ed in opuscoli, ma anche delle troppe lodi e consensi, dai quali io sono avvolto. Vedo bene che Lei non è un baldanzoso contradittore come se ne incontrano tanti, che infastidiscono per la inutilità e vanità del loro contradire, ma uno spirito raccolto e meditativo, nel quale il contradire nasce nell'indagine e fa parte dell'indagine.

— E io profitto della sua bontà e della licenza che mi concede di stendere una sorta di requisitoria, come Lei la chiama, che, per la sua stessa irruenza, è una forma favorevole alla nettezza degli enunciati critici, cosa comoda altrettanto a me che a Lei, che non ha tempo da perdere: l'irruenza, del resto, è, in questo caso, un mezzo letterario e non già manifestazione di poca reverenza. E per cominciare: che cosa le ha dato (vorrei domandarle non senza stupore) il diritto d'ideare e comporre una « Filosofia della natura », dopo aver messo a nudo nel *Verstand*, nell'intelletto astratto, che procede per convenzioni e arbitrarie divisioni dell'indivisibile, il costruttore della scienza della natura, e con ciò avere raggiunto la necessaria, sebbene non asserita o non espressa, conclusione, che la Natura in quanto esterna non ha altra realtà fuori di questa scienza naturale e con questa affatto coincide, cioè che non è più lecito parlare di una natura come forma o grado della realtà, né come « l'altro in sé », contrapposto allo spirito, perché il mistero della natura è stato già da Lei svelato mercé di una semplice analisi logica? Ebbene, nonostante ciò, a dispetto di ciò, Lei ha continuato ad ammettere la realtà della natura, e una superscienza o filosofia di essa, la « Filosofia della natura », con la quale ha fatto rivivere l'antiquato aristotelismo e le semimitologiche filosofie naturali del Rinascimento, contro cui e per cui Galileo aveva eretto la scienza fisico-matematica e sperimentale, laddove

Lei ha ripigliato dalle mani del suo giovane amico Schelling l'antiquata Filosofia della natura, l'ha rielaborata e l'ha fatta sua propria; e non ha temuto questo dono che le veniva da un ingegno agile e vivace ma di cui dové riconoscere la scarsa robustezza e l'inferiorità speculativa rispetto al pensiero suo. E pazienza se cotesta Filosofia della natura si fosse aggregata al suo sistema di là e di sopra la scienza della natura, senza legame alcuno con questa, come una allegoria o una fantasia da accettare o da respingere. Ma Lei l'ha messa in relazione di continuità con la scienza della natura, i cui concetti « verrebbero incontro », preparerebbero l'ulteriore lavoro della filosofia: quei concetti che, nascendo da convenzioni ed arbitrî, la filosofia non può accettare né come suoi precursori né come suoi aiuti, e di cui deve fare dinanzi a sé tavola rasa, perché non le appartengono neppure come materiale da costruzione. E, come se non bastasse questa pratica negazione della teoria logica delle scienze naturali, che è uno dei più importanti principî da Lei posti, un principio redentore, ecco anche in un altro campo formarsi una scienza filosofica che è la negazione dell'unità della filosofia con la storia: la « Filosofia della storia ». Perché se filosofia e storia si identificano nell'unità dell'universale concreto, non si può ideare una filosofia che renda filosofica la storia, la quale è già in sé e per sé filosofia; e Lei, per quella filosofia, ha smarrito l'intima unità di filosofia e storia. A ciò ha concorso la poca considerazione in cui ha sempre tenuto gli storici quali narratori di fatti senza pensiero; ma un più attento esame le avrebbe mostrato che, sempre che si faccia storia e non cronaca, il pensiero interviene a interpretare e qualificare e spiritualizzare il racconto, e tanto migliore e più profondo e più ricco è quel racconto quanto migliore e più profonda e più ricca è l'opera del pensiero, cosicché non vi è modo di spezzare l'unico e con-

tinuo processo e indicare il punto in cui si inserirebbe l'opera del filosofo, che già si trova nell'inizio stesso. In verità, in questa parte non dovrebbe esserci più altro che una raccomandazione pedagogica da fare: cioè, agli storici di svolgere e correggere e approfondire la filosofia che implicitamente adoperano, e smettere la loro paura del filosofare, e ai filosofi di smettere il loro dispregio e la loro ignoranza delle cose storiche, e attendere a una filosofia migliore di quella che fecero in passato e che ancora fanno, una filosofia per l'appunto più attinente alla conoscenza dell'uomo e con ciò della storia. La « Filosofia della storia » ha riscontro nel profetismo ebraico e nel teologismo cristiano, e, sparita quasi del tutto dalla storiografia del Rinascimento, ma mantenutasi nel teologismo delle università protestanti, ricomparve nella filosofia post-kantiana e ha trovato in Lei un autorevole sostenitore, sebbene non sia né filosofia né storia, sí invece un'oscillazione che danneggia altrettanto il momento filosofico quanto quello storiografico. Perfino nella storia della filosofia, nella quale la sua benemerenza è somma, cosí per le nuove e originali interpretazioni dei grandi filosofi date da un genio ad essi pari come per averla sollevata sulla storia puramente erudita e sull'altra parzialmente impegnata nella difesa di singole scuole o di un neutro ed eclettico filosofare, il metodo della Filosofia della storia introduce nella storia della filosofia il disegno predeterminato di un unico problema che la filosofia prenderebbe a indagare al suo inizio, indagherebbe sempre più profondamente nel corso dei tempi, e finirebbe col risolvere e con ciò chiudere la propria storia; e il medesimo o l'analogo accade nella storia dell'arte e della religione, tutte collocate, mercé di quel trattamento filosofico di superstoria, in letti procustei, e tutte bramose di uscire da quelle costrizioni e prendere un più libero andamento, cioè tanto più schiettamente filosofico quanto meno vi s'intro-

duce una duplicata e arbitraria filosofia, un artificioso preconcetto disegno.

Hegel seguí con attenzione quest'atto di accusa, specialmente quel che vi si diceva dell'elemento turbatore che si sarebbe introdotto nei suoi corsi di storia della filosofia, dell'arte, della religione, dello stato, che avevano allora grandissimo favore; ma non disse verbo.

Il Sanseverino continuò: — E nemmeno intendo perché mai Lei abbia voluto serbare la tripartizione usuale nelle scuole tedesche del settecento e che d'altronde aveva una lunga storia, risalente nell'antichità agli stoici, di Logica e Metafisica in primo piano, e Filosofia della natura e Filosofia dello spirito in secondo. Dato il bando alla Filosofia della natura, per le ragioni che le ho assegnate, e confrontando tra loro la Logica con la Filosofia dello spirito, non si vede come la prima non salti tutta nella seconda e non si sciolga in essa. Una Filosofia dello spirito, nella quale lo spirito logico non abbia intero il suo sviluppo, mal si regge. D'altro canto, la Logica, da Lei esposta, è già in parte essa stessa una Filosofia dello spirito, perché abbraccia lo spirito conoscitivo e lo spirito pratico, e lo spirito assoluto o dialettico che è il nerbo della filosofia, e altresí l'ufficio antidialettico e dividente e astraente dell'intelletto, che è il padre delle scienze; dal che si vede che almeno in parte le sue categorie sono intese come forme dello spirito, sebbene altre di queste vengano omesse, e in altre parti le categorie si susseguano quale catalogo di concetti da chiarire. Mi astengo dall'entrare in particolari circa le teorie del diritto, della politica, dell'arte, della religione, dello spirito assoluto; ma mi par certo che la Logica, messa a capo del sistema, tenga quel posto al modo che nei vecchi sistemi di scuola, con l'ufficio di organo che serve a costruire il sistema, laddove in una filosofia come Filosofia dello spirito non può costruire sé stessa se nello stesso

atto non costruisce il tutto ossia il pieno concetto dello spirito. Ma quel che primariamente mi viene innanzi in questo sistema come contrario ai grandi principî logici di sopra stabiliti non sono soltanto le sue partizioni e il collocamento dato alle varie dottrine, ma anche e sopratutto il fine a cui il sistema è indirizzato e il metodo che adopera. Esso risponde di tutto punto ad una storia del mondo e della sua creazione, anzi di Dio prima della creazione del mondo, che ha a sua disposizione tutte le categorie necessarie per un mondo da creare, e si risolve finalmente a crearlo, uscendo da sé, facendosi altro, facendosi natura, e poi dalla natura che ha per animatore il suo soffio divino, riemerge nell'uomo, nella coscienza e nello spirito dell'uomo e si fa a grado a grado spirito soggettivo ossia conoscitivo, e da questo trapassa, convertendosi in spirito oggettivo ossia pratico, e crea il mondo del diritto, della moralità, dell'economia, della politica, della storia, e dalla storia torna infine a sé stesso come spirito assoluto, dapprima coi due progressivi ma insufficienti conati dell'arte e della religione, e poi come Idea pura, con intera e definitiva soddisfazione e godimento di sé stesso. Tale è il quadro della sua filosofia, che è una storia del cosmo, e una storia con tema dato e con fine predeterminato, sicché tutti i passi che in essa si compiono sono un concatenamento di soluzioni tutte sempre meno imperfette, ma tutte sempre imperfette, salvo l'ultima che segna la fine del mondo e l'entrata nel regno dei cieli. Come mai un pensiero, che col concetto dell'Universale concreto aveva liberato l'uomo dal fantasma della natura e fatto di questa una costruzione del suo arbitrio, arbitrio non arbitrario evidentemente perché torna utile a certi fini, e in compenso gli aveva dato il campo sterminato della storia, col perpetuo suo divenire, con l'infinita creazione di forme sempre nuove, come mai questo pensiero ricade in una concezione di trascendente

religiosità, per modo che già qui, tra gli scolari che La attorniano e coi quali mi è accaduto di conversare, ho udito di un rinnovato teismo o di una rinnovata e chiarificante teologia cristiana?

Il maestro aveva ascoltato senza battere palpebra questa critica e questa invettiva; ma il Sanseverino, pure affrettandosi alla fine, aggiunse un corollario:

— E il metodo? — disse — il metodo che dovrebbe essere quello dialettico e con questo nome si adopera nella costruzione del sistema, non è forse la distruzione della dialettica stessa, se mai si potesse distruggere una grande verità una volta che la mente l'ha fermata e formulata? Distruggerla Lei, maestro, non poteva, la forza a cui Lei ha aperto il varco della caverna montana in cui stava rinserrata, è ormai nel mondo e nessuno potrà mai scacciarnela o annullarla o fiaccarla, neppure il suo liberatore, nel cui arbitrio essa non è mai stata e anche senza di lui continuerà col proprio vigore e col proprio diritto a dominare e correggere e giudicare, cercando e trovando altri che le prestino quei servigi che Lei, dopo avergliene prestato uno immenso e in perpetuo memorando, par che non voglia più darle. Non voglia o non possa, perché tale è la sorte dell'uomo, dell'uomo superiore, che viene al mondo con una missione e l'adempie, ma sa che l'opera del pensiero, l'opera umana va all'infinito, e deve rassegnarsi a che la lampada della vita passi ad altre mani. Un grande filosofo napoletano, che Lei forse non ha ancora letto o non ha potuto studiare, sebbene in questi ultimi anni l'opera sua maggiore sia stata tradotta in tedesco, un genio nel quale potrebbe ravvisare non solo un suo precursore, ma tale che soddisfa talune esigenze da Lei trascurate e che, quantunque cattolico di professione, assai più di Lei è libero nel fatto dai vincoli delle vecchie concezioni religiose, — ho detto Giambattista Vico, — dopo avere scritto e riscritto più volte

il suo capolavoro si arrestò e sentí di aver terminato il còmpito suo nel mondo e in due versi di un suo sonetto fermò questo evento della sua storia personale: « Dalla tremante man cade il mio stile, E dei pensier s'è chiuso il mio tesauro ». Ma, per tornare alla dialettica, com'era essa nata e che cosa è poi diventata? Era nata per spazzar via il dualismo del positivo e del negativo, del vero e dell'errore, della vita e della morte, del bene e del male, e per ciò aveva per suoi termini le forme, le categorie, i valori dello spirito, il vero, il bello, il bene, l'adatto al fine, e i loro contrarî, e per ciò era, nell'atto stesso, distinzione di queste forme e trapasso dall'una all'altra, divenire, attraverso il purgatorio o l'inferno del niente, o come altro si chiami il potente-impotente negativo dell'essere, per modo che l'uomo a ogni istante conquista il bene, il bello, l'utile, il vero, e a ogni istante è a rischio di perderlo se non ne acquista un altro nuovo, come gli è comandato dalla sua spirituale natura. Ma questo carattere categoriale e questa distinzione intrinseca alla dialettica si sono obliterati in Lei, nel corso della costruzione del sistema, nel quale ha dialettizzato il non dialettizzabile, i concetti empirici e i collettivi processi storici, con un dialettizzare arbitrario e di mera formula, il che le è accaduto per effetto del disegno storico-teologico che ha accettato e si è sforzato di eseguire, sicché non mai il contemplatore potrà, innanzi al dispiegarsi di quella storia affannosa di continue delusioni, emettere il grido di Faust all'attimo fuggente: — Fèrmati, sei bello; — e sempre si troverà dinanzi un atto che non dà questo momento di soddisfazione e di riposo, perché non si fa mai uno dentro di sé, la contradizione gli è sempre intrinseca, intrinseco l'affanno a uscirne fuori. Bene e male, in verità, in questa visione cancellano i loro confini: il bene che non è mai si converte nel male che è sempre, salvoché nell'istante ultimo e definitivo, dove poi

s'incontra l'altro inconveniente, che quello che non è più, è il mondo stesso: il mondo nel quale viviamo e che la filosofia deve farci conoscere e confortarci a viverlo degnamente.

Hegel non aveva mai interrotto il Sanseverino ed era rimasto attento ma taciturno. Egli sentiva quel che ci sarebbe stato di poco cortese e di poco intelligente nell'attaccare una disputa con un uomo che aveva a lungo meditato sui libri di lui, e che era venuto fiduciosamente a versargli nell'animo e nella mente le conclusioni del suo travaglio di molti anni, le quali avevano il diritto di essere rimeditate da lui prima di farle oggetto di contradizione e di disputa o anche di maggiore o minore assenso; né, d'altronde, l'interlocutore aspettava risposta, consapevole come era che a obiezioni di quella sorta non è dato a un ingegno serio di arrendersi, ma solo di rimeditarle a tempo e luogo e stare a vedere se daranno nuovo stimolo e apriranno nuove vie al proprio pensiero nel suo corso originale. Ascoltò, dunque, e tacque; e, invece di entrare in discorsi di filosofia, a questo punto si levò, passò familiarmente sotto il braccio dell'interlocutore il suo e lo condusse a una finestra del suo studio. La sua era una piccola casa su un braccio della Sprea, al Kupfergraben, prossima alla città e pure lontana dai rumori della città; ed egli mostrò all'ospite il castello di Monbijou, che si vedeva di fronte, e i giardini e i già iniziati edifizî dei grandi Musei. E, in quella pausa, gli domandò semplicemente e affettuosamente che cosa contava di fare al suo ritorno in Napoli.

— Mi propongo di continuare ad essere suo scrupoloso, grato e devoto discepolo, che non dimenticherà mai quanto ha imparato da Lei, e come da Lei sia stato tratto alle maggiori alture del pensiero, liberato da dubbî e contrasti tormentosi, reso spregiatore del volgare e superficiale filosofare al quale si attengono i più. Ma il cômpito che io

do a me stesso sarà di abbozzare la sistemazione che, a mio senso, discende logicamente dalle sue alte verità speculative e che non è quella che l'ambiente e la tradizione tedesca hanno indotto Lei a dare: non teologica come quella, ma laica; non complicata e pesante come quella, ma semplice e agile. Se dal concetto di universale concreto si deduce l'unità della filosofia con la storia — deduzione che Lei non ha voluto e non vuol ammettere, ma che è necessaria, — ciò che veramente occupa e riempie di sé tutto il campo della conoscenza è la storia; come, del resto, è conforme al bisogno umano, che non è di conoscere idee per sé ma fatti, realtà concreta, alla cui conoscenza le idee sono indispensabili ma strumentali. E se la cosa sta cosí, quale forma prenderà la filosofia? Non altra che quella di una Logica della storia, cioè della chiarificazione dei concetti mercé dei quali si attua l'interpretazione storica. Senonché quella logica o metodologia non è cosa di poco, perché è né piú né meno che un'intera Filosofia dello spirito; e una filosofia che non si esaurisce in nessun libro, perché è in continuo moto di crescenza, e la storia, col suo muoversi, suscitando nuovi problemi al pensiero, provvede a far che non si arresti mai. La filosofia non è mai definitiva e i sistemi non sono statici ma sempre in moto, e meglio si chiamerebbero provvisorie sistemazioni, quasi fermate per prender fiato dove si può prenderlo, come al termine di un periodo di senso compiuto. Nessuno di quelli che si sono presentati come problemi nella filosofia rimane escluso da questa filosofia dello spirito, che tutti li accoglie e li risolve riconducendoli a problemi dello spirito, nella cui cerchia solamente, se hanno un senso, sono risolubili. I signori professori di filosofia non temano, dunque, dalla concezione metodologica della filosofia un impoverimento del filosofare, perché, per contrario, essa è un accrescimento, e vuole spiriti alacri, come, a dir vero, quei si-

gnori professori, che si trastullano con vecchi e inconcludenti e sterili problemi, non sogliono essere. E in questa Filosofia dello spirito sarà da rifare la teoria dell'arte o estetica, sgombrandola di quanto vi resta delle vecchie retoriche e poetiche e dei recenti psicologismi e intendendo nella sua originalità il principio estetico col purificarlo e preservarlo da ogni contaminazione, sia panlogistica sia edonistica. Saranno insieme da fondare una filosofia della vitalità o dell'utilità che si chiami, unificando quanto ne sta disperso nelle teorie della politica, dell'economia, delle passioni, e in altre; sarà da comporre una teoria della storiografia, con una congiunta critica e storia di questa; e lascio da parte altri *desiderata* che mi stanno in mente. Napoli, con gl'ingegni che vi concorrono dalle provincie dell'Italia meridionale, è un paese in certo modo disposto e propizio a questi studî; essa ha dato all'Italia quasi tutti i filosofi degni del nome ed è aperta alle sublimi speculazioni, ma senza sminuire in sé un certo senso realistico che riconduce al concreto e allo storico. Di questa robustezza del filosofare in Napoli si avvidero o ebbero sentore Herder, Hamann, lo stesso Goethe. E ora, col nuovo e giovane re, si respira; speranze e fiducie rinascono; si moltiplicano assai vivaci « studî privati », come li chiamiamo, cioè scuole di carattere universitario fuori della università e dovute a libera scelta dei desiderosi d'imparare; circolano libri stranieri, e si pubblicano riviste fatte con intenti serî e da scrittori ben preparati: cosicché io non sono scontento di tornare colà. Anche la sua filosofia comincia ad essere nota, ma ahimè, proprio come io non vorrei che fosse: come una sorta di religione razionalizzata, i cui cultori già prendono aria ed accenti sacerdotali e tenderanno a formare una chiesa. È il pericolo che bisognerà sventare.

Cosí conversando, chiusero la giornata e i loro due cuori si sentirono vicini come le loro due menti, perché

l'opposizione delle idee crea talora una sorta di vicinanza e di fraternità. Hegel, quando il Sanseverino si accommiatò, gli disse con certa commozione affettuosa, che contava sopra una non lontana sua nuova visita a Berlino.

Ma, nei giorni che seguirono, sempre ebbe la mente a quella conversazione, procurando di riesaminare le sue teorie al lume delle obiezioni che gli erano state mosse dal gentiluomo napoletano, provandosi tra sé e sé a difenderle, ripreso da dubbî che gli erano affiorati altre volte, ma non con la forza che avevano ora. Hegel aveva meditato una filosofia che dava fondo all'universo e chiudeva la storia; il suo sistema epilogava, ordinava e compieva millennî di lavoro filosofico, di ciascun altro sistema riconoscendo il contributo che aveva recato, e tutti riconsacrando con un possente atto finale di correzione e di sintesi; e, dopo di esso, la storia dell'uomo era pervenuta al suo compimento, ricongiungendo la fine al principio, né si vedeva donde potesse nascere altro stimolo e altra materia di lavoro. Ma cotesta, che poteva sembrare colossale presunzione, era conseguenza del disegno adottato di una filosofia esemplata sulla tradizionale storia religiosa della creazione, del corso laborioso del mondo e della sua risoluzione nel sopramondo, e perciò andava scevra nel suo autore di quell'esaltazione di sé medesimo, di quell'aspettazione di plauso presente e di trionfo futuro, di quel fanatismo che animava, per esempio, un Tommaso Campanella, l'annunziatore della Città del Sole e della perfezione che in essa il mondo avrebbe raggiunto prima che il caos tornasse le cose all'uno. La sovranità filosofica, che egli aveva esercitata nell'ultimo decennio e che stava ancora in pieno vigore, non l'inebriava. Né è da credere che fosse soddisfatto e sicuro dell'opera sua: il figlio Carlo lo udí esclamare: « Quale Dio mi ha dannato a fare il filosofo? »; la moglie raccontava che spesso, nel mezzo del suo lavoro, lo udiva

mormorare: « Non ne caverò le mani! »; e mi pare anche giusto quel che lasciò scritto il Thaulow, che, se mai, Hegel pensava che la filosofia dovesse cominciare dopo lui, ma non mai che egli la terminasse. Quella obiezione, cosí netta e tagliente, che gli era stata detta e ragionata da un visitatore che veniva di lontano e pure gli si era fatto cosí vicino: — Il pensiero informatore è sommamente geniale, ma il sistema, in luogo di potenziarne la virtú, lo contamina, lo infiacchisce e lo compromette, — gli stava fissa nell'animo. Ma, d'altra parte, la sua vita mentale si era con lungo studio consolidata in quel ricco sistema; e anche se avesse accolto la critica che ora gli veniva non da un avversario ma da un disinteressato e spregiudicato e amoroso lettore e discepolo, ripercorrere all'indietro la via che aveva percorsa in oltre quarant'anni d'intenso travaglio, e modificarne il percorso e giungere a un punto diverso da quello che aveva creduto di arrivo, e sul quale aveva tessuto e disteso la grande tela del suo insegnamento che era diventato oramai un aspetto della missione politica della Prussia, tale còmpito, se gli si affacciava all'immaginazione, lo sopraffaceva e quasi lo spauriva, perché donde avrebbe attinto la forza all'uopo richiesta, quella forza che non è di puro pensiero ma del concentramento di tutte le forze di un essere umano, anche di quelle che si chiamano fisiche, di tutta la sua passionalità, del suo entusiasmo, della sua dedizione, del suo sacrificio, come se altro nel mondo non esista o piuttosto sia tutto contratto in quel fine da raggiungere, e solo cosí egli possa fisicamente respirare e vivere? Ciò aveva provato in passato, sopratutto nella grande sua crisi mentale all'uscire dalla gioventú, come angoscia infernale e come gioia divina, sentendosi voluttuosamente consumare in quell'opera di dolore e di amore, nel tempo in cui compose la *Fenomenologia*, e ne mise sotto il braccio il manoscritto mentre ancora non si era spenta l'eco dei

cannoni di Jena. Ma donde sarebbe ora rifluita, quella forza, nelle sue vene? E il rifluire non avrebbe avuto bensí del prodigioso, ma di un prodigioso, se si fosse attuato, contro natura e quasi incestuoso?

E un sentimento di umiltà e di rinunzia gli nasceva nel cuore, e pensava che l'opera che aveva compiuta, nella sua verità e nel suo errore, era stata voluta cosí non da lui ma dall'ispirazione e dalla necessità, da quanto di meglio era in lui, tuttoché iscritto e circoscritto dalla umana debolezza, e in questa forma giovava che restasse al mondo, nel momento storico a cui il mondo era pervenuto, come ammaestramento ma insieme come esperimento e ammonimento, per quello che a esso apportava di positivo e perpetuo e per quello che gli metteva innanzi di negativo, di contradittorio, d'insufficiente, da disfare, da raddrizzare, da collocare altrimenti, materia di lavoro nuovo, di nuova opera da creare, e di uomo nuovo. E un senso lo visitava, che aveva dell'eroico e del paterno insieme, pari a quello di Ettore, che, guardando con orgoglio il figlioletto, pensava che le genti avrebbero detto: « Non fu cosí forte il padre ». E si sorprendeva anche talora a ridire a sé stesso i versi del vecchio Giambattista Vico, appresigli dall'amico napoletano, sul tesoro di pensieri che gli era stato aperto largamente per tanti anni ed ora si era chiuso per lui, e si sarebbe riaperto per altri; e in una con l'umiltà, che chiedeva il *dimitte*, gli sorgeva la tranquilla coscienza che egli era stato *servus Domini* e sull'altare di Dio deponeva l'opera che gli aveva comandata e gli aveva fatta compiere non oltre il limite da Lui segnato.

Sí, tutto questo era vero, e la conclusione era giusta. Ma quando a un uomo di pensiero si dice che nel pensiero, nel quale egli riposava come in una verità, si è introdotto un errore, o di ciò gli si suscita il sospetto, come si può poi addormentare in lui il pungolo del rimorso e far

che egli conviva, senza disamina e senza correzione o confutazione, con quell'errore? Come si può pretendere che se ne rimanga freddo e indifferente verso ciò che è stato il fine della sua vita e di cui sente la responsabilità morale di curare e proteggere l'incontaminata purezza?

E questa inquietudine e questa trafittura Hegel non riusciva ad allontanare dall'animo suo, ripigliando intera la fiducia nell'opera della sua vita, che era il pane che spezzava agli avidi uditori nell'aula dell'università berlinese. Egli era bensí ancora ricco di vigore mentale: proprio in quell'anno, scosso dalle risonanze degli avvenimenti rivoluzionarî di Francia, aveva scritto, in conformità della sua fede politica, con robusto spirito conservatore, sospettoso degli *hommes à principes* che si levano contro gli *hommes d'état*, un lungo articolo contro il *Reform Bill* inglese, e arricchiva di continuo le sue lezioni di nuovi svolgimenti, né gli sarebbe riuscito di acconciarsi al consiglio della saggezza e fermarsi al già fatto, quando avesse perduto per lui la certezza dell'acquistata e posseduta verità.

Era questo il suo stato d'animo, quando il colera, che si era andato ritirando da Berlino, a un tratto si rivolse indietro e, con un colpo fulmineo, portò via in poche ore proprio lui, il maggior filosofo del suo tempo, il 14 novembre di quell'anno 1831. E i fedeli e amorosi suoi scolari, prendendo a pubblicare, in aggiunta alle opere da lui scritte, una dozzina di volumi delle sue lezioni, dettero sempre piú spicco alla forma del sistema, come si era organata e particolareggiata nell'insegnamento accademico, e poco o niente conosciuta restò per allora la preistoria di esso, la storia della formazione travagliosa di quel suo pensiero, che solo dopo circa un secolo doveva essere ricostruita sulle inedite carte giovanili. E solo circa un secolo dopo si riprese la tesi che lo studioso napoletano aveva esposta a Hegel nella conversazione di sopra riferita; e si

mise in contrasto l'Hegel filosofo con l'Hegel architetto di sistema, l'Hegel vivo, come fu detto, e l'Hegel morto. Questa crisi, allora, non accadde piú nella sola cerchia napoletana, dove Hegel era stato molto studiato nell'ottocento e dove conservò fedeli anche nell'età positivistica, ma in quella generalmente italiana; e in Italia il pensiero di Hegel filosofo ha ripreso da allora la sua vigorosa azione in una sistemazione del tutto diversa da quella che a lui piacque, e se ne sono tratte conseguenze che non erano da lui volute e sono state rifatte da capo a fondo teorie che egli aveva accettate dai suoi predecessori e che non si potevano conservare; e il nome stesso della sua sistemazione è stato cangiato perché quello d'« idealismo assoluto » non le si adattava piú e non ne incideva il tratto fondamentale, onde spontaneo è nato quello, che le è proprio, di « storicismo assoluto ». Come che sia, Hegel ora ci appartiene; e che non ci basti è ovvio effetto del suo appartenerci e del possesso che di lui abbiamo, perché il possesso di un pensiero vale solo in quanto prepara nuova vita e nuovo pensiero [1].

30 settembre 1948.

---

[1] È necessario che io avverta che questa « pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel » è una mia fantasia? Un ghiribizzo che mi è venuto in mente in una notte di scarso sonno e che ho preso ad attuare al mattino? E se il lettore mi rivolgesse la classica formula della domanda del cardinale Ippolito a messer Ludovico, gli risponderei che la materia l'ho tratta dalla mia dimestichezza col pensiero di Hegel e dall'avere troppe volte, tra me e me, dialogato con lui, cioè parlato mentalmente a lui. Del resto, non manca del tutto in questa fantasia alcunché di storico, perché tracce di un atteggiamento fecondamente critico verso la filosofia hegeliana sono veramente nella cultura della Napoli ottocentesca, se non allora nel 1830, circa la metà del secolo, benché non siano da cercare presso gli hegeliani ortodossi, e neppure nel piú severo e piú pensoso di essi tutti, Bertrando Spaventa, ma in un ingegno fresco e spregiu-

dicato che di filosofia non faceva professione (e pur ne possedeva di piú schietta e genuina che non coloro che ne facevano professione), in Francesco de Sanctis: si veda piú innanzi lo scritto sulle « riforme » della filosofia e su quella della hegeliana in particolare. Quanto all'opportunità di questa compendiosa esposizione del problema hegeliano, dirò che essa m'è stata suggerita dalle due ultime monografie pubblicate in Italia sullo Hegel, quelle del Martinetti e del De Ruggiero, la prima delle quali è di un egregio insegnante, formatosi nell'ambiente positivistico dell'Ottocento, quando pareva verità bene stabilita che Hegel fosse poco piú di un ciarlatano dagli oscuri detti, e la seconda, che reca una ben diversa estimazione del suo autore ed è informata della odierna letteratura intorno a lui, par che difetti nella coscienza che Hegel, con la sua dottrina dell'universale e della dialettica, iniziò in filosofia una rivoluzione, la quale, dopo una lunga stasi, ora ha ripreso con impeto il suo corso; e che, poiché egli chiuse i suoi possenti e rivoluzionari concetti in un sistema d'impronta teologica, lavorato in gran parte con metodo di falsa dialettica, a noi è imposto il dovere di liberarli da quella costrizione per ridar ad essi vitale efficacia nel pensiero nostro. Critica e virtú affermatrice di nuova verità, che sono indivisibili sempre, hanno, nel caso presente di Hegel, particolare importanza, perché valgono a determinare l'indirizzo generale della filosofia del nostro tempo, cioè la via nella quale questa deve necessariamente e logicamente muoversi, e che, del resto, già nel fatto ha preso a percorrere.

II

Hegel e l'origine della Dialettica.

I

Delle categorie dello Spirito e della Dialettica.

Debbo dire, perché è la verità, che non ho mai compreso la giustificazione della ricerca, che è piaciuta a filosofi anche grandi, del primo concetto che la mente pensa e sul quale si fonderebbero tutti i concetti susseguenti. È mio convincimento, e sarà forse mia limitatezza, credere fermamente che l'uomo a ogni istante pensa il tutto, non essendo possibile pensare un concetto senza metterlo in relazione con gli altri via via occorrenti e che di volta in volta appaiono come un tutto. Perciò, fin dall'inizio, scansai la metafisica e delineai una semplice Filosofia dello spirito, fondata su una tetrade di concetti supremi, nella quale ciascuno di essi si dimostrava d'infinita fecondità nell'ordine dei problemi a cui presiedeva. Ricordo che ci fu chi volle tentare l'arguzia col denominarmi ripetutamente, nella speranza che il suo detto avesse fortuna, il « filosofo delle quattro parole »; ma io gli tolsi subito le speranze col manifestare la mia meraviglia che egli chiamasse « parole » il Vero, il Buono, il Bello e l'Utile, cioè i valori e gl'ideali che al genere umano sono costati fati-

che e sangue; e il troppo facilmente arguto avversario tacque. Poi mi fu attaccato un nuovo litigio, perché quel « quattro » veniva inteso come numero, e perciò accrescibile e diminuibile all'infinito; e anche me ne sbrigai col fare osservare che la mia Tetrade somigliava a uno dei « numeri sacri » degli antichi e alla santissima Triade o Trinità dei cristiani in ciò, che i suoi termini erano in relazione fra loro e formavano sistema ed unità.

Una terza opposizione incontrai che ancora di tanto in tanto si riaccende, e fu per avere introdotto, tra le quattro forme dello spirito o categorie supreme, l'Utile, che aveva sempre avuto un trattamento disdegnoso o un posto secondario dai filosofi, specie da quelli cosiddetti idealisti. È da notare che io era rimasto colpito dal vedere parecchi complessi scientifici, come la Politica, il Diritto, l'Economia, errare, privi di un vero concetto filosofico, smarriti e perplessi tra le altre scienze, e, peggio ancora, l'Utile, che non trovava la considerazione dovutagli, versarsi in quelle altre scienze, avvelenandole e corrompendole, come nei tanti Utilitarismi, morale, estetico, e persino logico. Ciò mi persuase dapprima ad adottare quel nome di Utile o di Economico o di Conveniente; ma poiché la mia ricerca fu progredita fino ad un certo punto di maturità, mi parve più opportuno che si dovesse chiamarlo il Vitale o la Vitalità, che è veramente la radice comune di quelle trattazioni scientifiche. La Vitalità è una integrazione necessaria delle diverse forme dello spirito, le quali non avrebbero voce, né altri organi né forze, se, per assurda ipotesi, restassero avulse da essa, o sarebbero proprie non di uomini ma di creature angeliche, che non ci sono note nell'esperienza. Il Kant distingueva tra il « Gefallen », la serena commozione del bello, e il « Vergnügen », il piacere sensuale, e diceva bene; ma avrebbe detto male se avesse pensato che, simultaneamente con l'approvazione del bello,

non nasca in tutta la persona umana un fremito di piacere, congiunto con quella approvazione. E, del pari che nell'arte, spontaneo prorompe quel piacere nella scienza, perché il raggiungimento di una verità suscita gioia ed entusiasmo, e talvolta una sorta di delirio, simile a quello di Archimede e del suo « eureka »; e, infine, l'attuazione di un'azione buona è accompagnata da un sentimento di benessere, che non ha da vedere con la gioia egoistica.

Ma se in tutta questa parte l'Utile o la Vitalità esercita un ufficio integratore delle altre forme dello spirito e ne convalida con l'attuazione l'armonia, in un altro suo aspetto, provocando il nuovo, esercita un ufficio rivoluzionario col suggerire problemi da risolvere all'arte, al pensiero e alla morale. Quell'irrequietezza dello spirito muove da lei, perché la Vitalità è irrequietezza e non si soddisfa mai. Dove è l'anima e dove il corpo in questa visione unitaria? Si deve fare uno sforzo per pensare che queste due forme abbiano potuto essere distaccate tra loro, foggiando quel dualismo dal quale ogni sincera filosofia aborre. Dove è mai l'Essere puro e il non Essere, che Hegel stesso diceva due vacuità, privi di qualsiasi determinatezza, e sola realtà l'indissolubile unione dei due, il Divenire?

Ma a questo punto, ripensando a Hegel, mi sono tornate in mente tutte le dispute che si fecero nella scuola sulle prime categorie della Logica e la conclusione che prevalse che Hegel non fosse riuscito ad assegnare come venisse al mondo la Dialettica, la quale egli pur sentí e fece sentire come nessun filosofo mai. Si veda per la Germania la *Logica e Metafisica* di Kuno Fischer, e per l'Italia la sottile memoria di Bertrando Spaventa sulle prime categorie della logica hegeliana, i quali entrambi rimasero pensosi della dimostrazione data dal Trendelenburg, che non era hegeliano, e la cui soluzione positiva che la Dialettica nascesse dal Movimento essi non accettavano, ma

la cui dimostrazione negativa non potevano veramente confutare.

Lo Spaventa finí col concludere che « quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto ed ingenito Essere, questa infinita potenza, questo gran 'Prevaricatore' è il Pensare »[1]; e a questo concetto del Pensare puro, del Pensare in atto a contrasto del Pensiero pensato, avviò la filosofia, senza accorgersi che in tal modo apriva il varco a quell'Idealismo attuale che testé ha mortificato per alcuni anni la filosofia italiana. Come Hegel, egli commise l'errore di voler spiegare la vivente realtà cominciando e continuando con le astrazioni.

Anch'io fui dell'avviso, sin da quando scrissi il *Saggio sullo Hegel* e la *Logica*, che Hegel non avesse giustificato la Dialettica, ma per un errore tutto suo, per avere trascurato o non approfondito il momento precedente a quello dialettico e che è fondamentale, la Distinzione, nel cui moto ha luogo il contrasto dialettico. Questa mia osservazione, che era giusta, bastava per allora al mio fine, e da allora in poi ho insistito tanto sul carattere dinamico della Distinzione che mi pare sufficiente quanto ne è detto.

Lo Spaventa, innanzi alle prime categorie della Logica hegeliana, restava quasi smarrito: « Perché il *No*, il *Non Essere*, la negazione? E *dopo* e nonostante il *Sí*, l'*Essere*, l'affermazione? Perché non è solo il *Sí*? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita nella sua massima semplicità logica »[2]. Cosí, riaprendo le porte all'astrattezza del pensare, le riapriva anche all'asserzione della vita come enigma.

Giova dare scarsa fede ai misteri e agli enigmi della vita, i quali sembrano cosí gravi appunto perché si risol-

---

[1] *Scritti filosofici*, ed. Gentile (Napoli, 1900), p. 216.

[2] Op. cit., pp. 215-16.

vono in modo assai semplice ed ovvio, che è l'ultimo al quale il pensiero ricorra: in questa parte mio maestro resta Volfango Goethe. Possiamo noi fare l'errata-corrige al mondo? Togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto della vita? Con molta mortificazione, riflettendo, ci avvediamo che col togliere qualcuna di queste cose si toglie la vita stessa e la realtà. È da mettere in guardia contro il cercare, come si dice, la ragione delle cose, perché in questa ricerca è molto facile cadere in puerilità o in sofismi. Il pensare ragionevole ha per suo carattere l'accettazione di quel che si impone come una realtà che non si può pensare a cangiare. L'abbiamo, per così dire, innanzi agli occhi; l'adesione intellettuale segue senza ostacolo alla certezza che la realtà, che è una modificazione dell'essere nostro stesso, c'infonde.

Piuttosto, anziché questa ragione del ragionevole, sarebbe il caso qui di osservare la dialettica nella sua storia, e domandarsi perché così tardi essa sia assurta nella nostra filosofia tra i principî fondamentali.

Certo vi furono entusiastici pensatori dialettici, a cominciare dall'antico Eraclito, e a noverare i parecchi che seguirono nei tempi moderni, il Cusano, Giordano Bruno, Jacobo Böhme. Ma non produssero per questo riguardo un largo moto delle menti, e non riuscirono a improntare di quel principio la filosofia. Nei detti comuni, nelle riflessioni incidentali, tutti lo possedevano e vi attingevano, ma non signoreggiava le anime, perché la civiltà antica, e in diverso modo quella cristiana, non ne sentivano urgente la necessità. Ma quando nel secolo decimottavo si vagheggiò l'idea di un mondo di troppo superficiale ragionevolezza, con fede in una semplicistica liberazione dall'errore e dal male, cominciò a sentirsi il bisogno della Dialettica: ricordare lo Hamann, che diceva di un accenno, da lui trovato in un libro del Bruno, alla *coincidentia oppositorum*, che

egli non riusciva a comprenderla né a dimenticarla. Sul finire del secolo, per eminenza antistorico, la Dialettica si profila come l'espressione stessa della Storicità. E quantunque il secolo seguente mancasse nel suo corso al suo dovere di liberare il grande e vigoroso assertore della Dialettica, Hegel, dalle sue superstizioni teologiche e dalla sua artificiosa trattazione logica, e preferisse al correggerlo il rinnegarlo a parole, non si può dire che avesse obliato il frutto della sua lezione, come attesta il culto della Storia cosí fervido in tutto il secolo, e gli stessi errati tentativi d'introdurla nella scienza della Natura. Il ventesimo secolo ha visto il concetto della Dialettica riaccettato tra i principî supremi e, integrato dal concetto speculativo della Distinzione, ripigliare l'azione critica contro ogni forma d'intellettualismo.

II.

Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica.
Risposta a un quesito proposto.

Alcuni mesi fa, scrivendo nella rivista *Il Mondo*, proposi[1] un punto bello e difficile di filosofia: le relazioni tra la categoria della Vitalità e l'origine della Dialettica. Fui mosso a ciò da un sentimento tra scherzoso e serio, cioè, per una parte, dalla voglia che altri parlasse e io me ne stessi in silenzio e ascoltante, e per l'altra, dal timore, il quale dovrebbe effettivamente turbare un filosofo nel tornare su un lavoro da lui eseguito in gioventú, che egli non può dire se, nella ripresa, migliorerà o peggiorerà, perché, come a coloro che invecchiano si consiglia di lasciar stare versi e poesia che felicemente trattarono da

[1] In alcune parole aggiunte come chiusa allo scritto precedente.

giovani, il simile sembra da consigliare al filosofo, pel quale le teorie elaborate in gioventù furono frutto di ispirazione a segno che egli talora non le intende agevolmente o non le intende più a dovere.

Comunque, al mio invito non ho ricevuto risposta, e dunque dirò le conclusioni a cui sono pervenuto e che mi paiono nuove, *indictaeque prius*, e domando scusa in precedenza per quel tanto di aspetto insolente che è sempre nelle pretese del nuovo.

Per categoria della Vitalità è da intendere quella in cui l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale. Come tale, è di natura sua amorale; il che non deve formare oggetto di scandalo perché le categorie che costituiscono la realtà della vita non sono tutte direttamente qualificate dalla moralità, che è una sola di esse. Del resto, relativamente amorale, se non addirittura immorale, è stata tenuta a ragione l'arte o la poesia, per la quale (senza ricorrere al frusto esempio di Platone, che in sostanza volle in un suo paradosso interpretare la categoria della poesia) è da ricordare la diffidenza degli spiriti severi e di quelli religiosi, che si manifesta contro la profanità dell'arte, accusandola di coltivare la voluttà e la sensualità. Neppure la filosofia o la scienza possono respingere del tutto un simile sospetto di amoralità, perché esse, al pari dell'arte verso la bellezza, rivendicano a loro fine la verità, indifferenti a ogni altro riguardo.

Né bisogna lasciarsi distrarre e attrarre dalla Vitalità già domata e regolata dalla morale e perdere così di vista quella che qui sola conta per noi e sola ha il nostro interessamento, che è la Vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore. Essa offre la «materia» alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle categorie, che quella, che prima fu «forma», si presta poi all'ufficio di «materia»; né solo offre la ma-

teria, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue. In effetto, come è già di sopra notato, quelle resterebbero senza voce e senza gesto, impotenti ad esprimersi, se non le soccorresse la forma vitale che dà alle loro verità, ai loro sogni di bellezza, alle loro azioni sublimi ed eroiche il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita.

Altri caratteri delle altre forme si spiegano con la negatività persistente in quella della Vitalità; come è del cosiddetto « peccato originale », che tutti sentiamo di avere in noi, almeno da Adamo in poi, e che costringe a raccomandare sempre, rigorosamente, la perfezione alle nostre azioni e a rassegnarci sempre a qualche imperfezione, e a non inorgoglirci e anzi a dar luogo a un moto di umiltà col confessare che l'uomo è moralmente mediocre. O anche nella pendenza in cui si scivola nella nostra attività, che è di seguitare a svolgere l'azione che ci è familiare e agevole, oltre il caso che solo le è proprio, onde il filosofo filosofeggia quando dovrebbe operare, l'artista sostituisce con fantasmi di sentimento il lavoro che tocca alla mente indagatrice e il moralmente scrupoloso diventa pedante dei suoi scrupoli, e via dicendo: con la continua vigilanza e necessità di correzione che a ciò è richiesta.

Ora, chi non vede, innanzi alle cose di cui siamo venuti discorrendo intorno a questo processo spirituale, quel superare da parte del superiore l'inferiore che è proprio della Dialettica, quel negare il male conservandolo e trasfigurandolo in bene? Perché senza dubbio il benessere, nel chiuso e ingenuo suo egoismo, è il male in tutte le sue conseguenze, anche le più terrificanti, e il male è vinto dalle categorie ulteriori, che non aboliscono la sua forza e ne fanno forza di bene. E questa è la grande scoperta di Hegel; questa l'integrazione da lui compiuta della filosofia. A chi mi domanda che cosa abbia fatto Hegel, io

rispondo che ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale.

Per questa grande scoperta Hegel pagò un prezzo troppo gravoso, che senza dubbio poteva risparmiarsi con suo e nostro vantaggio. Ma egli praticamente non poté, perché quella scoperta lo aveva inebriato e lo trascinava dietro a sé; cosicché, messa la sua verità in forma di una triade composta di una proposizione affermativa, di un'altra negativa e di una terza conciliativa, di simili triadi compose una rete immensa che avvolse l'universo, nel quale tutti i concetti rivestirono quell'uniformetto triadico. Altresí egli si dié a credere di avere cosí formulato una nuova Logica, la Logica dialettica, e di essa compose la prima parte del sistema. Che la scoperta della Dialettica non fosse una Logica fu forse sospettato da lui stesso quando a quella « Logica » accompagnò quasi sinonimo la parola « Metafisica ». Certo non riesce di congiungerla alle trattazioni logiche senza fare un salto, e a me sembra ora che la sua grande scoperta fosse tutta in una ricerca di alta Etica. Non già che egli non rinnovasse grandemente e in certo senso creasse la Logica filosofica, come altre parti della filosofia: era un uomo di genio, e questo si sente dappertutto nell'opera sua. Ma gli altri suoi pensieri non avevano che vedere col problema dialettico, almeno quale a noi è apparso.

La sorte della filosofia hegeliana nel secolo decimonono è tra le piú singolari, perché, dopo un primo periodo di entusiasmo degli scolari, fu combattuta e circondata nelle università da orrore (che era e non era *horror sacer*), a segno che la collezione delle sue opere fatta dagli scolari non fu piú, durante il secolo, ristampata. Eppure si sentiva che quel filosofo, tanto screditato dai suoi colleghi e professori, era il solo veramente vivo, il solo forse pari ai tempi nuovi. Quel secolo fu chiamato il secolo della Storia, e Hegel aveva rinnovato il concetto del corso storico,

fornendo con la sua dialettica un concetto piú profondo e piú adeguato di ciò che è svolgimento storico; onde se i progressisti e illuministi filosofi del secolo innanzi avevano spregiato la storia come conservatrice dell'irrazionalità e del male che si era accumulato nel passato, il nuovo secolo l'aveva riamicata col progresso e fuso i due concetti in uno solo. Il suo risorgimento nei primi decennî del secolo ventesimo, scrutato intimamente, si vede essere dovuto soprattutto al pensiero storico, che regna nell'intimità degli animi, nel mondo altamente umano, laddove la scienza naturale regna nel campo pratico del mondo industriale.

III

Poscritto.

Questi miei due scritti sullo Hegel suscitano in me, prima che in altri, il dubbio se in essi sia una interpretazione e correzione di una teoria hegeliana, o non invece una teoria mia. È un dubbio, a dir vero, che ci insidia sempre nelle esposizioni dei sistemi dei filosofi e delle storie della filosofia, perché noi siamo consapevoli d'introdurre in quei determinati giri di parole una forza vigile ed esuberante, che nel fatto va oltre le parole dell'autore e confluisce col nostro pensiero costruttivo. A me sta in mente che i filosofi tutti, se potessero risorgere dalle loro tombe, leverebbero una vivace protesta contro i loro storici, e non senza fondate ragioni. Ma gli storici si difenderebbero col ricordare che il loro ufficio è di tener vive le indagini e discussioni filosofiche per il progresso del vero, e ciò non si può ottenere se non col considerare chiuse e definitive le affermazioni che si leggono nei loro testi, e andare oltre di esse.

A me è parso sempre, e credo di non essermi ingannato, che Hegel chiamasse e trattasse come opposti anche gli ordini di concetti che tali non erano se non in apparenza o presi superficialmente, e soprattutto non mi parve che in lui gli opposti o contrarî avessero mai senso preciso e univoco di coppie di termini tra loro in perpetua ostilità, come il vero e il falso, il buono e il cattivo, il bello e il brutto, l'utile e il nocivo, e che Hegel non ebbe viva e netta la differenza tra l'astrazione e la distinzione, e sovente spezzò un concetto in due parti astratte che, in quanto tali, erano niente e che egli trattò come reali da risolvere in un terzo termine, come gli accadde nella triade dell'Essere e del Non essere e del Divenire. Le vere distinzioni speculative non sono astrazioni, e la buona filosofia italiana, insegnataci dal Vico, trattò come categorie spirituali o forme dello spirito forze e virtú reali ed esistenti, come la virtú della Fantasia e quella della Mente pura, e con ciò si argomentò di costruire una Scienza dell'Umanità. Anche in Francia il Pascal rappresenta in certo modo questa protesta del concreto contro l'astrattezza cartesiana. Ora se i pensieri da me svolti in questi scritti non avessero niente da vedere col pensiero di Hegel, si potrebbe negare ad essi ogni valore ermeneutico nei suoi rapporti. Ma non è cosí, perché io ho osservato che le diadi dei contrarî, nel senso rigoroso ed unico in cui le ho concepite, si contengono per l'appunto anche in Hegel nel rapporto che egli chiamava di superamento, che è possibile solo mercé del pungolo di un dolore e di uno sforzo d'insofferenza, e che il rinnovarsi continuo di questa discordia e superamento era per lui la trama stessa della vita. Non riuscirei a spiegare la grande impressione che sempre fece la speculazione dialettica hegeliana senza questa sua potenza a penetrare nel profondo della vita intima, nella sua contrarietà e nella sua unità; né riuscirei a rendermi

ragione dell'influsso potente da essa esercitato sugli studî storici, senza la compattezza che per virtù sua riceve lo svolgimento della storia umana. Mi pare che ciò sia un duplice argomento di aver colto la buona interpretazione, o almeno di esserci andato vicino, sia pure non sussidiata quanto si vorrebbe da dichiarazioni esplicite del suo autore. La sistemazione hegeliana, come è noto, è caduta tutta; e che cosa è il potente pensiero, che pure traspira da quella ruina? Per conto mio, mi sono acquietato in una spiegazione sufficiente, sebbene abbia della congettura.

E non bisogna dimenticare che Hegel trovava, come precedente della sua storiografia, quella illuministica, che credeva possibile con la « ragione », come essa diceva, di indurre gli uomini a seguire il bene ed abbandonare la pratica e l'abito del male, e questo considerava il dovere prossimo che era imposto alla nuova età. Ma sebbene proprio nei nostri giorni per capriccio della storiografia marxistica si sia levato un improvviso e grande entusiasmo per gli altri storici illuministi, giudicandoli soli e veri promotori di bene, e tutti gli altri che manifestarono diverso parere, siano tenuti ciechi conservatori o « reazionarî », è da avvertire che quelli erano bambini in fatto di intelligenza storica, e i cosiddetti reazionarî, giganti come il Vico, che Luigi Settembrini fa parlare in una sua pagina ai giovani dal più al meno illuministi, i quali, con l'esperienza fatta di poi, finiscono con l'ammettere che « aveva ragione il vecchio, egli aveva senno assai »[1]. Hegel scorse a primo sguardo che la teoria illuministica, presa in senso assoluto, importava né più né meno che la sparizione della storia, che è nulla senza il contrasto del male, e non creò nessuna illusione che il male non fosse il male, ma lo in-

---

[1] *Lezioni di lett. it.*, II, pp. 41-2.

tese al tempo stesso nel suo aspetto di forza progressiva, incontrandosi anche qui con un pensiero del Vico che attribuiva alla legislazione, guidata dalla Provvidenza divina, di moderare le umane passioni e farne umane virtú, convertendo la ferocia, l'avarizia e l'ambizione, i tre vizî che stanno attraverso del genere umano e lo menerebbero alla distruzione, nella milizia, nella mercatanzia e nella corte (la politica o lo stato), cioè la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle Repubbliche[1]. Hegel non guardava le cose umane da ottimista o da pessimista, ma con la necessaria superiorità su questi due atteggiamenti unilaterali. Non c'è nella vita umana esperienza e tristezza di male che possa distruggere l'esperienza e la gioia del bene nei nostri vivi ricordi personali e nelle immagini che ce ne serbano l'arte e la storia. Ci sono certi momenti in cui l'uomo, preso da disperazione e desolazione, è disposto e bramoso di distruggere materialmente la sua vita; ma nel piú dei casi trova forza di resistenza, e molti è da credere che non si sarebbero ammazzati se avessero avuto accanto in quell'istante qualcuno che avesse pronunziato, indovinandola, la parola amica al loro cuore e alla loro ragione.

Naturalmente, bisogna mettere da parte le obiezioni che verrebbero dal vecchio modo della dialettica hegeliana e dal pensare che questa accada non soltanto dentro e tra gli esseri viventi e spirituali, ma nelle cose stesse della natura; e non accettare l'arbitraria distinzione che è in quella filosofia della natura tra il vitale e lo spirituale, perché a ciò contraddice il giusto principio del sistema stesso, che pone il Divenire come continuo e inesorabile, e per conseguenza impone un trapasso dialettico dal vitale allo spirituale. Ma noi dobbiamo intendere in modo piú

---

[1] *Scienza nuova*, *Degli elementi*, V e VII.

diretto questo passaggio, ricordando che nessuna categoria dello spirito sta astrattamente da sola, e tutte hanno in sé l'opera nascosta delle altre, perché lo spirito nella sua distinzione è pur uno. Non c'è egoista che, per grandissimo che si pensi, sappia essere del tutto egoistico, e che in qualche recesso della sua anima non abbia una sensibilità e una nostalgia per il bene, che in lui prende forma di un affetto per qualche creatura umana o per qualche cosa. Una vita che s'intessa tutta di piaceri e di voluttà, di ambizioni e di sterili trionfi, si distenderebbe desolata e insopportabile, se dal suo fondo non sorgesse la possibilità delle elevazioni e il passaggio dalla categoria vitale alla categoria morale.

IV

Un esempio.

Un esempio assai ovvio ma chiaro ed efficace della Dialettica hegeliana come a noi par di intenderla, è offerto dal rapporto di amore e matrimonio. L'amore è una condizione giovanile, nella quale rapimento e incantamento si incontrano col dolore e che si discopre in ultimo, in misura maggiore o minore, come illusione. Chi si è tratto fuori da un amore vede con occhi nuovi il processo di sentimenti che ha vissuto, e si meraviglia esso stesso del modo come gli appariva l'altro essere amante e delle qualità che gli attribuiva, e spesso l'antico amore si cangia in ripugnanza e in odio, e, di solito, in indifferenza. La poesia che ha per suo principale contenuto la vicenda dell'amore è sembrata ad alcuni filosofi, e tra gli altri a Giordano Bruno, quasi sciocca e ridicola al pari di quella dei poeti burleschi, che celebravano oggetti tra i meno degni di celebrazione. Nel che si dimentica un piccolo particolare ma

essenziale: che quella vita ha del poetico e rivela nella sua forma prima e ingenua il cuore umano, e attraverso la creazione estetica reca all'uomo grande conforto e ammaestramento. Certo quello stato d'animo va corretto e Hegel giustamente in un primo momento lo sopprime e lo toglie via. Ma questo momento è insieme il tutto, perché non si può togliere niente dalla realtà senza superarla, cioè senza sostituirla con uno stato d'animo che sia più alto e forte del primo; e ciò Hegel chiama togliere e serbare e insieme elevare ossia superare. Si conserva in quello stato superiore ciò che era stato acquistato nell'inferiore: tutti i fini che si volevano giustamente raggiungere nel primo impeto, come l'avere compagni nelle lotte necessarie e collaboratori nelle opere a cominciare da quella semplicissima di comporre una famiglia e mettere al mondo figliuoli; tutto ciò che l'amore per sé non poteva dare, o lo dava solo in modo assai rozzo ed imperfetto.

Il matrimonio, si dice, è « la tomba dell'amore », e deve essere cosí perché è la grande istituzione umana che sorge sopra esso, risolvendo i problemi che esso non può risolvere. I coniugi parlano dei fatti sessuali, ai quali tanta importanza attribuiscono gli amanti, con piena indifferenza, e ciò viene a dire Hegel in alcuni luoghi della *Filosofia del diritto* e di altre sue opere in cui si discorre del matrimonio cogliendone la verità. Ma bisogna anche riconoscere che nella nuova condizione l'antica non è del tutto abolita, e che non v'ha uomo che non guardi di tempo in tempo la donna che è diventata sua moglie, né donna che non guardi suo marito, con gli occhi con cui si videro quando si amarono per la prima volta; e vi sono coppie di vecchi che sorridendo vietano altrui ogni sguardo nei loro cuori perché serbano non poco in sé degli innamorati che essi furono nella piena gioventú. Tutto ciò diminuisce alquanto la purezza e l'austerità del superamento hegeliano,

ma è una conferma che nella concezione della vita umana non si può abolire la parte o la particella che vi rimane sempre del « peccato originale »[1].

V

Nota.

Saranno quarantacinque anni o giú di lí, che io mi rivolsi a uno studio dello Hegel per trarne consiglio circa la continuazione dei miei lavori filosofici; e il frutto di quello studio fu un libro nel quale mi parve di aver dimostrato che la visione generale del mondo in cui Hegel costruiva, con logica che era insieme metafisica, il suo sistema, doveva essere abbandonata, ma che la Dialettica per la prima volta rendeva possibile una teoria della Storia, comprovandone la positività. La Dialettica fu veramente una propria creazione di Hegel, perché prima di lui si era parlato piú volte dei concetti contrarî, ma girandovi intorno quasi un mistero, senza trarne vere e proprie conclusioni. Ma Hegel per primo con pensiero vigoroso concepí la Dialettica come un elevamento, cioè soppressione e conservazione ad una, per ascendere piú in alto nella vita dello spirito, il che non era dato senza serbare tutte le forze possedute ed acquisite, liberate dagli elementi diventati estranei. Per altro, non mi tornò possibile in quel primo tempo scorgere l'origine di questa dottrina e darle il suo posto tra i processi dello spirito umano in una filosofia come la mia, che voleva essere unicamente Filosofia dello spirito. Hegel assai si era compiaciuto di paragoni con la meccanica, come quello della leva di cui i due « momenti » si convertono l'uno nell'altro e sono simbolo

[1] Vedi il mio breve saggio sul *Peccato originale*, in questo volume.

della Dialettica. E quando mi venne in mente che l'origine sua fosse non nel Pensiero (come lo Spaventa aveva affermato), ma nella sfera vitale dello spirito, che non potrebbe assestarsi e durare nella pura persistenza e prosecuzione del benessere individuale, perché si corromperebbe e morirebbe e farebbe morire la realtà tutta, se, uscendo da quella strettoia, non rendesse esplicito il legame con l'universale, facendo passaggio cosí alla sfera morale, mi avvidi che Hegel non avrebbe potuto mai seguirmi su questa via, per una ragione intrinseca al suo sistema: per avere egli, in contraddizione col miglior sé stesso, posta una Natura e una correlativa filosofia della Natura, alla quale assegnava una parte dello Spirito, congiungendolo a vuoto con quella inesistente realtà.

Cosí, nei miei tardi anni, posso continuare la mia opera intorno alla filosofia di Hegel, mio amore e mio cruccio, intrapresa da me nel vigore giovanile e nella quale, dopo averla sgombrata di una parte tradizionale e di una sistematica arbitraria, procurai di meglio fondare le grandi verità che egli, piú che altro filosofo forse, disse al mondo moderno. A quest'opera appartengono le poche presenti noterelle sull'origine della Dialettica.

1951.

III

Ottimismo e pessimismo.

La Dialettica toglie ogni fondamento alla controversia se la vita sia un bene o un male, e alle concezioni di una filosofia ottimistica o pessimistica che si dica.

Il piacere e il dolore, il bene e il male non sono separabili e non c'è felicità che non sia venata di dolore o turbata da riflessioni sul da fare. La riprova di ciò sta nel detto che il bello è solo nel passato: « sol nel passato è il bello, sol ne la morte è il vero »: nel passato, cioè nella immaginazione, che, eseguendo una scelta, serba l'astratto aspetto gradevole delle cose e non trova poi mai di ciò conferma nei documenti, cioè nella storia effettiva, che non è l'immaginazione.

Distinguibili, se non separabili, sono il piacere e il dolore, il bene e il male, che pur nella loro contrarietà si legano l'uno all'altro, vivono l'uno nell'altro e si condizionano a vicenda. Ogni bene lascia sempre dietro di sé uno strascico di male da correggere, e, se non fosse così, il mondo risolverebbe tutti i suoi problemi in un attimo, cioè non esisterebbe.

Assai superficialmente trattato fu questo ordine di concetti nel secolo decimottavo, quando si volle quantificarli col calcolo dei piaceri e dei dolori, e si doveva in ciò fallire come si fallí. In quel secolo, per il sentimentalismo che soc-

correva di qualche compenso l'intellettualismo prevalente, si dibatté anche il problema se all'uomo spettasse il diritto al suicidio, cioè a disfarsi di una vita in cui le gioie sono di troppo inferiori ai dolori. Il problema è facilmente risoluto dalla coscienza morale, che vieta di farsi altrui persuasore di morte con l'esempio della propria morte, e che al suicida non concede neppure l'indulgenza, ma solo la compassione.

Beni e piaceri, mali e dolori, considerati come riflessi soggettivi, sono chiusi ciascuno in sé; ma nella congiunzione concreta e oggettiva dimostrano col compenetrarsi la loro fecondità di processo storico. La concezione fu già precorsa, sebbene non ragionata, dalle religioni, che riconoscevano nell'unione di quei due momenti la sapienza di Dio nel governo del mondo.

Ciò importa che il superamento che la Dialettica compie di una questione assai cara al comune discutere, è del tutto mentale e non ha che vedere con la realtà pratica del male e con le sofferenze e il dolore, i quali non spariscono al lume della verità e anzi ne sono confermati. Ricordo che nella mia giovinezza, nell'esperienza che allora feci dell'hegelismo napoletano, conobbi uomini che avevano fatto trapasso immediato dalla sfera filosofica alla sfera pratica e credevano che fosse loro dovere affermare in ogni proposito la bontà e la santità della vita. Uno di essi, tra gli altri, mi tratteggiò una volta, nell'angolo di un piccolo caffé di Napoli dove stavamo a discorrere lui ed io soli, lo spettacolo del magnifico universo, quale egli lo vedeva hegelianamente, che passa trionfale sul male e sul bene, sulla gioia e sul dolore, contro tutta la protesta e rivolta del sentire individuale, e conchiudeva la sua calorosa oratoria con lo scorgere sé stesso in mezzo a questa magnificenza dell'universo e farsi ammonire da una voce dall'alto: « Che cosa vuoi? » (e qui il suo nome): « tu

sei un nulla e degno di morire. Taci dunque e muori. » Quei filosofi vestivano con dignità, avevano le barbe ben curate e un sorriso amichevole per tutti, e a me che ora li ricordo danno ancora una sorta d'intenerimento perché erano uomini davvero di somma bontà. Ma noi che non partecipiamo della ingenuità di quei primi filosofi che si erano inebriati di Hegel, e nondimeno siamo rispettosi della filosofia sua e della sapienza divina, sentiamo la vita pratica e il nostro dovere di combattere dolore e male nelle nuove forme in cui di continuo si presentano, portandovi l'animo di chi vorrebbe scacciarli dal mondo e insieme la mente di chi sa che ciò è impossibile, e che la nostra azione, in quel fare, ha altra e piú efficace parte. La filosofia è integratrice e non despota nella vita dello spirito, e necessarie integratrici sono tutte le altre categorie spirituali, ciascuna con la sua originalità. La gloria di Dio si attua attraverso la gloria dell'uomo, al quale, se vien tolta ogni speranza di natura edonistica, rimane la severa soddisfazione di avere. con la fatica dell'opera sua, ben servito la causa dell'umanità.

La fatica propria; cioé il lavoro, e il lavoro è sempre disinteressato, ed attinge il suo fine in sé stesso e non in altro da sé stesso, perché, quando ciò avviene, è chiamato, e si chiama da sé, lavoro servile. Lo scrupolo che l'accompagna ne è l'espressione pura ed ha carattere religioso: di una religione che non conosce beatitudine e rende l'uomo pensoso e accresce gli stimoli del suo fare. Si direbbe che con questo si giunga per nuova via alle soglie del mistero, e di là alle immaginazioni di un'altra vita. Ma non ce n'è nulla, e con quella rinunzia alla beatitudine l'uomo paga, semplicemente, la sua nobiltà.

E questa nobiltà fa sí che noi ci distacchiamo dall'opera nostra e la poniamo sopra di noi. La nutriamo col nostro dolore, ci consumiamo in essa per farla bella; ma la sua

bellezza appena intravediamo nell'attimo creativo e tosto ne siamo separati, sospinti a nuovi compiti, a risolvere nuovi problemi. L'opera, che si dice nostra, appartiene al mondo tutto, che ne è il vero creatore, e noi gli operai addetti al produrre.

Discorrendo della concezione della storia in Hegel, scrissi che non è né pessimistica né ottimistica, ma piuttosto è da dire drammatica o tragica [1]; e poiché quella visione si riporta alla dottrina etica che abbiamo esposta o interpretata, è da soggiungere che nella tragedia si afferma la nobiltà del fare umano, che pacatamente affronta dolore e morte per compiere l'opera sua.

Nell'ultimo secolo e mezzo è accaduto un profondo rivolgimento negli studî storici proprio per avere tolto via dalla vecchia definizione della storia l'ufficio che le si imponeva di giudicare secondo bontà o cattiveria i suoi personaggi, e si è rinunziato, per questo rispetto, a celebrare Cornelio Tacito come il vero modello degli storici; cosicché si è stabilito che la storia debba spiegare come le cose sono andate e astenersi dal pronunziare parole di premio o di castigo. Sarebbe forse troppo ardito riportare al solo Hegel questo rivolgimento considerandolo suo autore, perché vi ha operato una disposizione generale degli spiriti, della quale sarebbe lungo passare a rassegna tutti gli elementi che vi sono entrati. Ma è certo che la sua giustificazione teorica si ritrova nella dialettica hegeliana.

Non prenderemo sul serio coloro che lodano la severità dei vecchi tempi e dei vecchi storici e deplorano la tendenza dei nuovi alla indulgenza, alle giustificazioni e all'abbracciamento universale. La Dialettica non vuole mollizie e richiede che il male sviluppi tutta la sua potenza al pari del bene: non può concepire la cosa altrimenti perché

[1] *Saggio su Hegel*, quarta edizione (Bari, Laterza, 1948) p. 40.

è una dottrina della forza e non della debolezza spirituale. Ma poniamo che nel contrasto vinca provvisoriamente o relativamente il bene sul male (poiché di una vittoria assoluta di uno dei due termini non è da parlare come contraria alle ragioni della realtà): ne consegue un progresso della vita umana, essendosi gli avversarî del bene convertiti o piegati. E si supponga invece che la vittoria sia dell'altro termine, del male sul bene: ricomincia con quell'atto stesso un lungo processo di ascosa o di aperta ribellione, che alla fine darà luogo a un progresso piú solido e piú sicuro di quello che si sarebbe aspettato per l'altra via. Ed ecco come la teoria hegeliana della Dialettica è da riconoscere fondamento logico della storiografia moderna.

1951.

IV

Unità dialettica di intuizione ed espressione.

Il mio trattato di *Estetica* si apriva con l'affermazione che l'intuizione è tutt'uno con l'espressione. Questa sentenza non fu dagli intelligenti presa come paradosso; ma gli obbiettatori furono e sono numerosi, specie tra coloro che s'immaginano di avere la testa piena di idee splendenti e vedono la distanza invalicabile tra quel possederle e il poterle esprimere, cioè possederle realmente. Ma, parlando sul serio, siffatta unità non è confinata alla Estetica, e si trova in ogni altro atto dello spirito; nella Logica, in cui il pensiero è indivisibile dal parlare; nella Pratica, in cui la volontà è già sempre in moto come azione; nella Morale, in cui il sé stesso coincide sempre con la elevazione sopra sé stesso; e infine nella impossibilità, per quanto studio cí si metta, di pensare, o soltanto d'immaginare, un'anima senza il corpo.

L'unità filosofica non se ne sta tranquilla e inerte, l'un termine accanto all'altro termine, ma è attiva e combattiva in una lotta di opposti. Mi è stato talvolta obbiettato che i miei « distinti » si comportano come opposti, o con essi vengono confusi; ma cosí debbono atteggiarsi le forme dello spirito nell'istante in cui la forma superiore vince l'in-

feriore [1]. Il rapporto dell'unione necessaria e filosofica fu dal Kant denominato sintesi a priori; ma lo Hegel, che approfondí e perfezionò la scoperta kantiana, la disse una opposizione e la chiamò « dialettica ». Il bene e il male, la verità e l'errore sono lo stesso che il pensiero e la fantasia, l'azione morale e l'astrattamente utilitaria, e il male e l'errore non hanno l'esistenza assoluta ma quella relativa in questo svolgimento in cui sembra che sia male ed errore ciò che si ha di fronte e di cui si vuol fare un amico o un compagno; donde il convincimento, che affiora presso i filosofi, della inesistenza del male e dell'errore, ossia della loro relatività, che non consente ad essi un valore effettivo e positivo. La dialettica è rimasta per quasi un secolo negletta o disconosciuta, ma la filosofia odierna ha il dovere di rifarla oggetto delle sue meditazioni. L'unità della intuizione e dell'espressione non vuol dire che essa non sia nel tempo stesso un processo piú o meno laborioso.

Per tornare alla diade intuizione-espressione è vano postulare un momento iniziale in cui le due siano separate, e quando si pensa che la forza dell'intuizione sia tanto superiore a quella della espressione da attuarla rapidamente, come nelle pagine che nascono spontanee e perfette senza un pentimento e una correzione, si guardi bene e si vedrà che la virtú, che sembra miracolo, è nient'altro che lavoro accumulato, sia pure in modo inconsapevole.

Alle dispute sull'unità o meno dell'intuizione e dell'espressione si collegano in certo modo le altre sulla divisione delle arti, perché quella teoria fa dell'arte una creazione intima dello spirito che non può mettersi in nessuna relazione altro che empirica con una visione della vita clas-

[1] Su questo punto si veda una mia recensione del 1924, scritta in modo molto chiaro, di un libro sull'Errore, in *Ultimi saggi* (2ª ed., Bari, 1948), pp. 340-347.

sificata e naturalizzata mercé di una spartizione delle cose che formerebbero circoli, ciascuno tra limiti fissi e fisici. Ciò che va contro la logica è assurdo e non può vincere il punto in una controversia filosofica. Quando, or sono cinquanta anni, io vidi il più di me giovane amico, Alfredo Gargiulo, proporsi di dimostrare che la distinzione delle arti, da me negata, era la più grande sventura che potesse accadere alla scienza dell'estetica, e, da sua parte ideare un libro che fosse impiantato nel vecchio modo di Lessing, dico un « Libro delle Arti », feci il facile pronostico che egli non ne avrebbe cavato mai le mani e che quel libro non sarebbe stato mai scritto. E, nel corso di cinquanta anni, non è stato scritto e postumi ne sono stati pubblicati per cura di un suo devoto e diligentissimo editore, gli appunti e le pagine che in qualche modo si riferivano a quell'argomento [1] sí che tutti possono ora giudicarne. Il Gargiulo, che mi pare che si illudesse di poter rinnovare la teoria della distinzione delle arti prescindendo dalla filosofia, non si accorgeva che quella era anch'essa filosofia, ma sbagliata.

[1] *Scritti di estetica*, a cura di Manlio Castiglione (Firenze, Le Monnier, 1952).

V

Varietà.

I

Le cosiddette « riforme della filosofia » e in particolare di quella hegeliana.

Nella *Rivista di storia della filosofia*, che si pubblica in Milano, si legge un articolo degno di discussione, dovuto al dott. Andrea Vasa, sulla storia della interpretazione e riforma della filosofia hegeliana, che avrebbe messo capo al cosiddetto neohegelismo o neoidealismo italiano[1]: storia che l'autore divide in tre epoche, la prima delle quali sarebbe segnata dal nome di Bertrando Spaventa, la seconda dal nome del Gentile col suo « idealismo attuale », e la terza dal mio con lo « storicismo assoluto ».

Ma che cosa significa « riforma » di una filosofia? Ecco una piccola domanda che non si pongono, ch'io sappia, coloro che discorrono e disputano di questo argomento; e mi pare che neppure il Vasa se la sia posta. Nessuna filosofia è riforma di un'altra se non nel senso che « tutte le filosofie sono riforme », cioè si legano a concetti, che esse accettano, di filosofie precedenti, e tutte sono per ciò stesso nuove, perché quel legarsi è il punto di partenza per i loro

[1] Nel fasc. III-IV dell'anno III della rivista, 1948, pp. 275-82.

nuovi concetti. « Neohegelismo », « neoidealismo », e similmente «neotomismo», «neokantismo», e così via, sono grossolane classificazioni impressionistiche di dilettanti e orecchianti e suggeriscono l'immagine di un vecchio abito ritinto e rivoltato; il che non è certamente conforme al caso dell'uomo che seriamente pensa, per il quale, nella congiunzione del passato col presente, che è il farsi della storia, il primato è del presente e non del passato, del nuovo e non del presupposto del nuovo[1].

Ora se, per venire al caso dello Hegel, riformare non si può da chi ripeta, immobili, i concetti di lui o li rigetti tutti, ma solo da colui che nel nuovo suo pensiero ha adoprato, mettendoli in nuove relazioni e di nuova luce rischiarandoli, uno o più concetti o dottrine hegeliane, né lo Spaventa né l'autore dell'idealismo attuale, a dir vero, fecero riforma alcuna della filosofia hegeliana, sebbene il secondo se ne desse vanto nel titolo di un suo libro[2].

Lo Spaventa, spirito raccolto e mente severa, rimase tuttavia ligio alle trattazioni che Hegel aveva dato delle varie parti della sua filosofia, componendo una Fenomenologia e una Logica, e per l'Etica compendiando la hegeliana Filosofia del diritto, e, anche quando gli accadde di dover discorrere di un libro italiano di estetica[3], restringendosi senz'altro a contrapporgli il verbo dell'Estetica hegeliana, senza darsi punto per inteso che il suo amico e allora compagno di esilio, Francesco de Sanctis, aveva già sorpassato in critica letteraria la teoria estetica hegeliana. Né mai dubitò della possibilità logica della Filosofia della storia e della Filosofia della natura, le due grandi pietre di scandalo

[1] Si vedano critica e satira di questi « néo » nei miei *Discorsi di varia filosofia*, I, 107-15; II, 15-17.

[2] *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina, Principato, 1910).

[3] Il *Corso di Estetica* di V. de Castro, da lui recensito nel *Cimento* di Torino del 1855, V, 549-55.

di quel sistema, sebbene non le svolgesse nei particolari; e dei suoi discepoli ci furono alcuni che le tentarono, e uno di essi, buon conoscitore di filosofia tedesca e italiana e anima candidissima, a me che lo punzecchiavo col mio scetticismo verso quelle scienze e gli dicevo, tra l'altro, che lo Spaventa non solo non le aveva svolte ma non aveva neppure saputo indicare la via per la quale si potesse pervenire a una Filosofia della natura, rispose con religiosa umiltà: « Egli la conosceva, ma non ce la volle dire ». E sebbene paresse che lo Spaventa facesse contrasto all'altro hegeliano della università di Napoli, Augusto Vera, che aveva tradotto in francese la grande Enciclopedia, e per il quale il testo del maestro era come una Bibbia da commentare, entrambi si movevano nei quadri del sistema, sicché il pio discepolo al quale ho ora alluso, nelle prime parole di una sua prolusione universitaria si dichiarò « figlio di Bertrando Spaventa e di Augusto Vera », suscitando l'allegria degli studenti per l'annunzio di questa mirabile confluenza di due paternità. In realtà, lo Spaventa né prendeva vero interesse alle dialettiche da continuare o da rifare della natura e della storia, né in questi due campi possedeva cognizioni specifiche, e neppure si era curato mai di penetrare nei problemi delle singole scienze filosofiche, pago di dare tutta la sua attenzione e meditazione al centro metafisico, mosso dall'ansia di risolvere in modo rigorosamente razionale il problema del conoscere e dell'essere, di Dio e del mondo. Perciò si chiuse nella indagine delle prime categorie della Logica, l'Essere, il Nulla, il Divenire e l'Essere determinato, che, come egli stesso diceva, erano il suo « cavallo di battaglia », l'unico cavallo che cavalcò sempre, « perché gli pareva che contenesse il problema del mondo »[1]. Di qui la correzione da lui introdotta, portando innanzi i tentativi di Carlo

[1] *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 215-16. Vedi sopra II, 1.

Werder e di Kuno Fischer, nella fondamentale triade hegeliana, nella quale l'Essere gli si scoperse l'operatore del movimento dialettico, e non in quanto « Essere pensato », ma « pensante » o « Atto del Pensiero », il Dio che crea e che governa, con continua creazione, il mondo. Ma, vero o no che sia questo suo concetto, non era il medesimo di quello hegeliano, per il quale Dio non è il Pensiero ma l'Idea, unità di conoscere e volere, sintesi suprema di tutti i gradi della natura e dello spirito. Lo Hegel, sebbene cada piú volte nel panlogismo come nel definire l'arte pensiero imperfetto che si nega e s'invera nella filosofia, e nel convertire le empiriche classi dei fenomeni della natura e le empiriche epoche della storia in dialettica di concetti speculativi, non è però, considerato nel principio del suo sistema, panlogistico, e sempre negli svolgimenti di esso distinse la pratica, che è passione e azione, dalla teoria, e non mai concepí Dio come puro atto di Pensiero, né la sua dialettica era nel solo Pensiero ma nella realtà tutta: cosicché — lo Hegel osservava, — se l'opposizione o contradizione si tenesse nient'altro che una macchia, la macchia sarebbe nelle cose stesse e non solo nel pensiero. Ma il concetto della realtà come pensiero informa tutta la critica e la storia della filosofia, che lo Spaventa venne costruendo. Egli dunque non riformò la filosofia hegeliana, ma la sostituí con una metafisica del Pensiero o, come la chiamò, con la « metafisica della Mente ».

L'idealismo attuale portò all'estremo l'Atto del pensiero innalzato a unico principio dallo Spaventa, con questo dippiú che, comprendendo esso il Tutto, essendo l'atto del pensiero tutt'insieme immaginazione, volontà, azione, moralità, smarriva la forma razionale e logicistica, che serbava nello Spaventa, e si faceva un incognito indistinto, che si possiede e ci possiede ma che si sente e non si discerne. Tanti anni fa, discorrendo io con l'autore di tale filosofia,

egli mi disse: « La mia posizione è originale, e non ha altro riscontro che nel misticismo »; e io gli replicai: « Non solo trova riscontro, ma è misticismo, misticismo statico e non dinamico, se il misticismo ha la sua verità nel negare distinzioni fallaci e insufficienti e tornare al fremito della vita che semplicemente si vive, in essa riimmergendosi e sommergendosi con la conseguenza di riemergerne e cogliere col pensiero distinzioni non fallaci o meno inadeguate delle precedenti, che sono state negate; ma dal tuo misticismo non esce nessuna verità distinta e va perduta la concreta unità, che è unità in quanto sistema di distinzioni ». Onde, se lo Spaventa dava a vedere una tal quale freddezza o indifferenza per le particolari dottrine e si stava pago nel ripetere quel che lo Hegel ne aveva scritto con la fiducia che fosse il meglio che per intanto se ne potesse dire, l'idealismo attuale tolse ad esse carattere di verità, abbassandole tutte a distinzioni e asserzioni empiriche, abbandonandole tutte a una seconda logica, alla « logica del pensato », che non era la logica superiore e anzi non era logica della verità, la quale si esauriva nel pensiero in atto, ossia nel fremito o brivido mistico. Questo dualismo di logiche è riprova della assenza di logicità in quella dottrina, nella quale la logica superiore era uno stato d'animo mistico e la inferiore un arbitrio empirico, e di conseguenza né morale né politica o economia o diritto né poesia e arte né scienze naturali né discipline matematiche vi trovavano il loro fondamento, cioè la loro giustificazione. Donde il senso di monotonia e vacuità che accompagnò sempre quel filosofare, che annullava ogni problema filosofico e storico e dinanzi a ciascuno di essi non aveva altro da dire o da ripetere se non che qualsiasi moto dello spirito, qualsiasi fatto storico, è « pensiero in atto » e non si distingue da un altro qualsiasi per la sua qualità, giacché simili distinzioni, cadendo nel « pensato », sono tutte astratte ed empiriche:

dove, del resto, l'empirico stesso smarriva ogni senso, non trovando più il suo opposto in un atto seriamente logico. La luce vivissima che la mente dello Hegel spargeva, in forza delle verità da lui stabilite, su moltissimi problemi filosofici o metodologici, la ricchezza degli originali giudizî storici, il suo possente interessamento ai più diversi aspetti della realtà, venivano tutti a mancare in quella pretesa riforma della sua dialettica. Restavano nondimeno in essa, per pigrizia, alcune delle teorie meno felici dello Hegel, come quella dello Stato che terrebbe il primato nella vita morale, o dell'arte che sarebbe nient'altro che tendenza a farsi filosofia e raggiungerebbe perciò questo fine col morire nel bacio del Signore, convertendosi nella pienezza filosofica dell'idealismo attuale.

Parlare di sé stesso non è gradevole; ma poiché nella esposizione storico-critica del dott. Vasa io sono messo terzo nella serie, e ho mostrato che le due asserite riforme, prima e seconda, non riformarono niente, non avendo niente conservato dei concetti dello Hegel, e perciò non avendo di nessuno di questi fatto sgabello per salire più in alto e vedere più largo, che è il solo mezzo per scrutare più in fondo, sono pur costretto a far notare che dello Hegel io serbai, da mia parte, dottrine di somma importanza e di forza rivoluzionaria, come la nuova forma della sintesi a priori, concreta fusione dell'universale col singolare; l'essere che è divenire e il negativo che è nel seno stesso del positivo ed è la molla dello svolgimento e insieme unifica il reale dissipando il dualismo dei valori ed affermando la coincidenza della razionalità con la realtà, e perciò con la storia; la tendenza, se anche non bene e genuinamente attuata, a congiungere filosofia e storia; l'intelletto come proprio costruttore delle scienze, e altre cose che sarebbe lungo qui partitamente enumerare. Ma queste verità hegeliane ho procurato di tener vive e rinvigorire col liberarle dagli errori

che lo Hegel non aveva superati o nei quali si era impigliato, come l'avere esteso la trattazione della dialettica degli opposti colà dove essa non ha e non può aver luogo, e, fondamentale, l'avere smarrito il momento parimente essenziale e indivisibile da quello dell'opposizione, la distinzione, non già astratta né empirica ma speculativa: errore di somma gravità perché non solo svisava o debilitava la trattazione delle particolari sfere dello spirito, ma concorreva a dare allo svolgimento un andamento teologico e trascendente per il quale esso si annullava in una stasi finale, riposandosi nell'Idea a pieno conseguita, cessazione della *Unruhe* che è della realtà e del pensiero. Alla Logica-Metafisica hegeliana con le sue due filosofie della Natura e dello Spirito mi parve di dover sostituire l'unica Filosofia dello spirito, che non è una psicologia ma per l'appunto una filosofia, e non descrive classi di stati d'animo ma svolge e dialettizza i concetti puri ossia i valori dello spirito, e si tiene sicura di ottenere sempre da questo che è il genuino pensare filosofico la soluzione di tutti i problemi che sempre nuovi si presentano di carattere metafisico, i quali o sono da essa posti nei loro termini proprî o chiariti di falsa posizione. La conseguenza ulteriore è l'effettiva unità, che così si raggiunge, della filosofia e della storia, e non già dell'astratta filosofia con sé stessa in una arbitraria e fantastica anticipazione della storia o Filosofia della storia. Ne deriva anche, nel campo, per così dire, pedagogico, la sparizione del filosofo che pretende di affisare unicamente il cielo senza ben fermare i piedi sulla terra, e che scorre superficialmente sulle scienze filosofiche particolari che pur sono la vita stessa effettiva della filosofia, e insegue una inesistente « filosofia generale », cioè astratta, e disdegna la realtà che non è generalità ma storia, e si mantiene sublimemente ignorante e, gettato nel mezzo dei fatti, si fa conoscere fanciullesco nell'intenderli e nel ma-

neggiarli. Scrissi o dissi (chè non ben ricordo) di augurare per mio conto alla corporazione dei cultori e professori di filosofia un uomo «austero e pio», come il Carducci immaginava ed effigiava il suo Gian della Bella, che «trasse i baroni a pettinare il lin», sicché il loro «pugno già contratto al brando» si «spianò nell'opera plebea»; ossia che mettesse i cultori tutti di filosofia a una o più qualità di lavoro particolare, di letteratura o di storia o di matematica o di scienza naturale, dai quali soltanto sarebbe sorta in loro l'effettiva e sempre nuova problematica filosofica. Il mio studio è stato, insomma, di togliere sempre più al filosofo il carattere teologale, che perfino lo Hegel gli aveva conservato, e dargli sempre più quello umanistico, che egli, per un altro verso, gli era venuto conferendo. Ma qui mi arresto, perché se parlare di sé stesso non è gradevole, ripetere sé stesso è mortificante, anche quando per l'ordine del discorso non se ne possa far di meno. Aggiungerò solo che ogni riforma filosofica si fonda sempre su tutto il corso della storia del filosofare, che tutta è, in quell'atto, oggetto di riforma, e che quando, come è il caso nostro, si parla più specificamente di riforma hegeliana o di altra filosofia, si vuole significare che si tien conto precipuo dei concetti di una filosofia che è stata prima trascurata, fraintesa e disconosciuta; e che ciò fosse accaduto per lo Hegel era un fatto, e che perciò convenisse procurargli il riconoscimento che gli si doveva era un altro fatto, e che l'adempimento di questo dovere abbia procacciato a chi l'ha adempiuto il titolo di neohegeliano o di altro «neo» è un terzo fatto, benché venga da parte di quegli ignari che, come diceva Dante, chiamavano la sua donna col nome di Beatrice, «li quali non sapeano che si chiamare». Una riforma della filosofia di Hegel non può differire, insomma, da quella che Platone fece del socratismo, Aristotele del platonismo e lo stesso Hegel del kantismo.

Ma si dirà: — Tu, dunque, che respingi come maestro lo Spaventa e come compagno l'autore dell'idealismo attuale, ti ergi maestro unicamente di te stesso? — No, certamente, perché, a non dir altro, ho avuto sempre presente l'epigramma del Goethe che un tempo tradussi in italiano, su chi pretende di non aver mai avuto maestri e che perciò resta *ein Narr auf eigner Hand*, uno sciocco di prima mano; e perché un maestro, anche nei rispetti specifici della filosofia hegeliana, mi par di averlo avuto, sebbene non potessi trovarlo nei filosofi puri, cioè nei professori di filosofia, che anch'essi, del resto, mi riuscirono tutt'altro che inutili, e, per esempio, il mio lungo sodalizio (che le vicende politiche dovevano dolorosamente spezzare) col Gentile, molto giovò, non so se a lui, ma senza dubbio a me, perché mi spinse a coltivare più di proposito e integralmente la filosofia, e perché mi dette in lui un compagno che seguiva un indirizzo che non era il mio e che stimolava la mia alacrità mentale in quello mio, che era diverso. Mio maestro io salutavo un uomo che, al pari di me, veniva dagli studî particolari della letteratura e della storia, e da questi, cioè dalle difficoltà metodologiche che incontrava in questi, si era di volta in volta innalzato alla meditazione filosofica, e aveva còlto verità che i filosofi puri e di professione non colgono: Francesco de Sanctis, che io non conobbi di persona, ma nei suoi libri, fatti a me familiari sin dagli anni del liceo. Il De Sanctis, primo in Italia, aveva nella sua scuola privata in Napoli d'innanzi il 1848 insegnato per due anni l'Estetica dello Hegel, valendosi della traduzione francese del Bénard; e poi nei tre anni e mezzo in cui fu chiuso come liberale nelle carceri di Castel dell'Uovo in Napoli, apprese lingua e letteratura tedesca e studiò le opere dello Hegel e tradusse i primi due volumi della *Wissenschaft der Logik*, che egli, per meglio appropriarsela, ridusse in quadri sinottici. Io posseggo il quaderno autografo di questi quadri,

che comprende le teorie dell'Essere e dell'Essenza, donatomi da un suo scolaro ed amico di quel tempo, e insegnante dopo il 1860 di greco nell'Università di Napoli, Ferdinando Flores, il quale fu altresí mio insegnante nel liceo e, quando mi fece questo dono, era mio collega in una accademia napoletana[1]. La concezione hegeliana della vita il De Sanctis aveva accettata già nel 1850, uscendo dai due stadî, che aveva percorsi negli anni precedenti, di neocattolico alla Manzoni e di pessimista alla Leopardi, e nel suo carme *La prigione* delineava lo spirito umano, che, movendo dai miti e passando per i dogmi, è ormai «conscio di sé e si fa irrepugnabile ed onnipotente»[2]. Ma egli studiava la filosofia dello Hegel non per curiosità letteraria o per vaghezza intellettuale ed eristica, sí invece per nutrire il giudizio e trarne guida per la vita; sicché già prima, nelle lezioni prequarantottesche, dove non gli giovava, la confutava, col rigettare la critica della poesia condotta secondo il «concetto» che la poesia dovrebbe contenere e la deduzione dalla qualità e bontà di questo della bontà della poesia, benché attribuisse, come accade, tale errore non a Hegel ma ai suoi scolari; e il logorio critico continuò sempre nel decennio seguente dell'esilio, intorno ai due ordini di studî da lui coltivati, la poesia e la storia, pel primo dei quali concluse tra il 1855 e il '58 con la critica dell'Estetica dell'Idea ossia della teoria hegeliana[3], e poi con la delineazione della nuova Estetica della forma aconcettuale, che è trasfigurazione dello stato d'animo o contenuto psichico in opera d'arte[4]; e, circa

---

[1] Si veda la nota: *Studî hegeliani di Francesco de Sanctis*, nella *Critica*, vol. VII, 1909, pp. 240-2.

[2] Si veda di lui *La prigione, versi di un italiano* (Torino, tip. Benedetto, 1853): nella prefaz.

[3] Pagine del 1858, edite da me in *Ricerche e documenti desanctisiani*, fasc. IV (Napoli, 1914), pp. 1-14.

[4] Nella introd. al *Saggio sul Petrarca* (1869), e in quello sul *Settembrini e i suoi critici* dello stesso anno (raccolti nei *Nuovi saggi critici*): vedi spec. nel secondo (sec. ediz.), nota a pp. 239-40.

la storia, già nel 1858 il suo scolaro e compagno di esilio, Diomede Marvasi, plaudiva al maestro che aveva « dato un calcio al sistema dell'identità assoluta » perché non aveva creduto « che fosse bastevole a spiegargli la Vita »[1], e nel 1860 egli stesso ribadiva in una lettera che « Hegel, inchiudendo in sistema ed alzando nel suo il passato, sopprime il futuro »[2]. Allora aveva altresí in fastidio gli apriorismi vuoti e le triadi artificiali, che abbondavano in quel sistema; ma anche allora, nel 1860, al suo bizzarro scolaro Vittorio Imbriani, recatosi per studî in Germania e che tempestava contro lo Hegel, diceva severamente ammonendolo: « Dibàttiti quanto vuoi, il tuo spirito non può uscire da Hegel, divenuto la base e la formola del pensiero moderno »[3]. E quando, dopo il '70, fece buon viso a quel che chiamava « realismo » e che egli sperava risanamento della malattia romantica e rinvigorimento intellettuale e morale, il nome di Hegel ricorse ancora nelle sue pagine e nel realismo gli parve vedere un ulteriore o un desiderabile sviluppo di quel pensiero, e di Hegel riparlò nella sua conferenza del 1879 sul verismo dello Zola, nella quale, confessando che « il sistema di lui era ito in pezzi », affermava che in esso sono due principî che animano tutto il nuovo movimento: il « divenire », base dello svolgimento o evoluzione, e l'« esistere », base del realismo[4]. Certo non potevo trovare nel De Sanctis tutta la problematica e la critica che piú tardi ho sviluppato io stesso; ma questo s'intende da sé e perciò si può sottintendere.

Non è mia colpa di omissione se il rapporto che la mia interpretazione e riforma totale dello hegelismo ha con la critica e sostituzione dell'estetica hegeliana a cui il De Sanctis

---

[1] In nota alle *Lettere da Zurigo* del De Sanctis (ed. Croce, Napoli, 1913), pp. 86-87.

[2] *Lettere dall'esilio* (ed. Croce, Bari, 1938), p. 338.

[3] Loc. cit.

[4] Appendice alla conferenza: *Zola e l'Assommoir* (1879).

diè l'avviamento, e coi suoi sparsi accenni critici su altri punti e sul carattere generale del sistema, non sia stato da altri avvertito e inteso, quantunque sin dal 1912 io mi dessi cura di raccogliere quanto ci avanza intorno a questa parte del suo pensiero e la esponessi in un saggio che reca per titolo: *Il De Sanctis e l'hegelismo*[1]. Che cosa potevo far di più? «Cosí aveva parlato il De Sanctis»; e come, seguitando, parlassi io, con quali legami col suo dire e con quali differenze e aggiunte e conclusioni, era da leggere nei miei libri.

La storia che il dottor Vasa si è provato a fare dell'interpretazione e riforma dello hegelismo in Italia si assomma per lui nell'essere stata questa filosofia ridotta a filosofia dell'immanenza, ristretta esclusivamente in una filosofia dello spirito e prescissa dalla sua base metafisica; e questo sarà per avventura errore, ma errore tutto mio, del quale debbo assumere la responsabilità, perché non si trova né nello Spaventa che conservava la Logica-Metafisica, la Filosofia della natura e la Filosofia della storia; né nell'idealismo attuale, che relegava la Filosofia dello spirito nella sfera dell'empirismo, consegnandola poco riverentemente alla spregevole « logica del pensato e dell'inattuale », e a suo modo pur ammetteva Filosofia della natura e Filosofia della storia, e, d'altra parte, manifestò sempre il suo ossequio e la sua tenerezza per la Metafisica.

Tuttavia, prima di discorrere di ciò, desidero sbarazzarmi di due altri appunti particolari o incidentali, il primo dei quali è di avere io soppresso la distinzione hegeliana tra Fenomenologia e Sistema. E, certo, l'ho soppressa, perché non riesco a concepire un'antesala alla sala della filosofia; su di che assai si disputò nella scuola e disquisiva anche

[1] Nel vol.: *Saggio sullo Hegel ed altri scritti di storia della filosofia* (Bari, 1913, quarta ediz., 1948).

Bertrando Spaventa col fratello Silvio, lui esule e quello nell'ergastolo di Santo Stefano[1]; e molti altri poi disputarono, impacciati dal riapparire di una Fenomenologia dello spirito nel mezzo della Filosofia dello spirito come una sua sezione o sottosezione. Ma io finii col persuadermi che il libro intitolato *Fenomenologia dello spirito* era nient'altro che una prima forma del sistema hegeliano, incoraggiato in ciò anche dal fatto che, in ultimo, lo Hegel medesimo lo riconobbe come un'opera a sé, essendo noto che, nel preparare nel 1831 una nuova edizione di quel libro pubblicato nel 1807, innanzi che la morte lo sorprendesse ai primi fogli da lui corretti, aveva cancellato nel titolo il sopratitolo: *System der Wissenschaft. Erster Teil*, e aveva lasciato solo *Phänomenologie des Geistes*, e a questa sua volontà e indicazione gli scolari, editori delle sue opere complete, si attennero. E già nell'*Enciclopedia*, che dà intero il sistema, manca ogni introduzione fenomenologica, e, giustificata non senza qualche impaccio questa soppressione, le sono sostituite come « preliminari della Logica » le tre « posizioni del pensiero rispetto all'oggettività », l'empirismo, la filosofia critica e il sapere immediato, che erano una sorta di anticipazione fra teorica e storica.

Il secondo appunto riguarda che io non abbia tenuto conto degli interpreti metafisici dello Hegel; ma, sebbene io confessi di non poter affermare di aver letto tutti e neppure la maggior parte dei libri scritti intorno allo Hegel o di poter assicurare che non me ne sia sfuggito alcuno dei notevoli, quelli dei due autori che egli cita come il primo e l'ultimo della serie taciuta, il Marx ed il Mac Taggart, li ho letti, e debbo mettere in dubbio che la interpretazione e riforma del Marx abbia importanza alcuna filosofica, per-

[1] Si veda nel vol. *Silvio Spaventa, dal 1848 al 1860*, lettere, scritti, documenti (sec. ed., Bari 1923), pp. 231-46.

ché egli non fece altro che sostituire, perseguendo un fine politico-sociale, principî metafisici a principî metafisici, come nello stesso tempo Max Stirner sostituiva all'Idea l'Anarchia. Della dialettica hegeliana il Marx, in verità, non intese niente, e nel *Capitale* gli piacque, come disse, di « kokettiren » con essa per far dispetto a coloro che allora le gridavano contro; cioè si piacque di applicarla ad una scienza di calcolo, qual'è l'economia politica, di carattere matematico e non punto speculativo e dialettico, e peggio giocherellò con la dialettica quando volle spiegarla sul serio nel libro contro il Dühring[1]. Il Mac Taggart, dal 1896 al 1901, diè fuori una serie di volumi sulla dialettica hegeliana, sulle categorie soggettive e quelle oggettive, sull'idea e poi sulla filosofia della natura o cosmologia, che non mi parve che apportassero nuove e feconde interpretazioni; né dopo quei libri egli pubblicò altro, ed essendomi occorso, alcuni anni dopo, di domandare a un amico inglese che cosa fosse accaduto del Mac Taggart, ne ebbi per risposta che si era annoiato della filosofia e si era dato a leggere ogni sorta di romanzi! (Tra parentesi: gli scrittori inglesi danno sovente di coteste sorprese a noi italiani e latini. Avevo letto con ammirazione un eccellente libro del Raleigh sullo Shakespeare, e, domandato di lui, mi fu risposto che aveva lasciato la letteratura perché si era acceso di passione per l'areonautica e, in un faticoso viaggio in aereo verso la Mesopotamia, si era ammalato e ne era morto. Un caso inverso fu quello del Wildon Carr, professore di filosofia dell'università di Londra, che aveva scritto un libro intorno alle mie teorie sulla poesia e sulla storia, e mi fece ogni sorta di amorevolezze in una mia andata a Londra, del quale, avendo domandato che cosa facesse prima di diven-

[1] Su di ciò, v. *Filosofia e storiografia* (Bari, 1949), pp. 293-99.

tare insegnante colà, mi fu risposto che era agente di cambio e si era ritirato dagli affari, preso d'amore per la filosofia.)

Ma torniamo alla mutilazione che avrei eseguita del pensiero dello Hegel. Senza quelle mutilazioni, ossia quegli sceveramenti, non è possibile pensare né critica né storia, ossia storia critica, della filosofia, e anzi nessuna storia, perché la storia è sempre congiungimento di un presente con un passato, e il presente non si assimila al passato né forma giudizio storico se non inquadrando di sé il passato, accettandone alcune parti e negandone altre con accettazione e negazione filosofica e storica, che è qualificazione delle varie parti di una filosofia, delle quali alcune vengono incluse nel nuovo filosofare e altre escluse perché non filosofiche. Questo processo importa, per ulteriore conseguenza, che ogni storia della filosofia è incremento di teorie filosofiche e ogni teoria è incremento di storia, cioè che questi due atti sono un atto solo. Ridare uno scrittore intero, nella sua realtà fuori di noi, è impossibile, non foss'altro perché superfluo, avendo questo già fatto lo scrittore di sé medesimo con lo scrivere le sue pagine, che si possono leggere anche senza intenderle e giudicarle, ossia col trattarle come una poesia e accoglierne l'aspetto letterario come l'espressione di un sentire personale, nel quale le cose che vi si dicono e le parole con cui sono dette non hanno ulteriore e loro proprio significato. E ciò ho veduto fare, or è mezzo secolo, da un coltissimo professore in un liceo di provincia, il quale se leggeva Platone era Platone, se Kant era Kant, se Herbert Spencer era Herbert Spencer, in una sorta di contemplazione estetica. Ora, quello che Hegel disse io non l'ho toccato, e anzi l'ho anche tradotto in italiano quanto più fedelmente sapevo. Se avessi soppresso pezzi della sua *Enciclopedia*, avrei mutilato l'opera di lui; ma, col giudicarlo, l'ho rispettato tutto, solo determinando il rapporto che è

tra le cose che egli disse e che stimo di valore speculativo, e le altre, parimente da lui dette, che stimo prive di quel valore.

Ciò posto, l'unica questione che è da muovere circa lo sceveramento della filosofia hegeliana dalle sue parti metafisiche è di quel che sia Metafisica e definirne il concetto per risolvere se sia di un atto mentale che abbia coerenza e realtà o di cosa contradittoria e inesistente. E a questa seconda conclusione sono pervenuti coloro che la escludono dalla sfera della verità e della filosofia, come una formazione ibrida tra mitologica e naturalistica, fantastica e arbitraria, che non è né poesia né filosofia né scienza, ma è dovuta, nell'ultima radice, a motivi pratici ed affettivi. E se tale essa è, non si vede come possa servire da fondamento a una Filosofia dello spirito, e senz'altro conviene espungerla come cosa estranea e turbatrice del logico discorso. Se ben si consideri, tutte le accuse che si son fatte alla filosofia, si riducono, in quanto sono fondate, alla sua « inutilità »; e inutile è veramente la Metafisica, non apportando nessun lume alla migliore conoscenza dello spirito o, in concreto, della storia.

Il Vasa, del resto, non difende alcuna delle metafisiche od ontologie che sono state proposte, e solo problematicamente accenna alla necessità di ritentare quella sorta di formazione mentale. « Si ha forse, ormai — egli conclude — qualche ragione di pensare che, finché il problema di una Ontologia non si pone in tutta la sua immanente necessità (una necessità che Dio sa quanto abbia a che fare con certe precipitose 'rinascite' odierne della 'Metafisica'), l'assunto stesso fondamentale dello hegelismo rimane incomprensibile; così come l'articolarsi dello spirito in un orizzonte di possibilità più vasto del guscio della sua attualità. » Sono parole piuttosto oscure, dalle quali non si riesce a desumere altro che un sentimento di delusione e di angustia dinanzi

alle verità e alle chiare dimostrazioni della Filosofia dello spirito, che dissolve le concezioni trascendenti e metafisiche col riportarle ai loro motivi di carattere non logico: una delusione che pare riecheggiare il leopardiano: « Conosciuto, il mondo non cresce, anzi si scema »; sicché l'attualità dello spirito è sentita, e cosí chiamata, « un guscio da schiudere o infrangere perché voli libera fuori di esso l'angelica farfalla ». Anche Bertrando Spaventa ha scritto in qualche parte che egli talvolta era preso dalla brama di possedere un « cervello sopra il cervello »: brama paurosa, perché aprirebbe la via ad una serie infinita di « cervelli su cervelli », inservibili, laddove l'unico cervello pur qualche servigio rende. Lo spirito sa che il suo orizzonte è sempre il piú vasto di tutti, perché contiene e domina tutti i sogni dei piú vasti orizzonti e li conosce per quel che sono, cioè comprensibili stati d'animo e incidenti psichici; e sa che non deve temere di soffocare mai nella strettezza del suo àmbito mondiale, perché sempre avrà in esso qualche lavoro da compiere, che, appassionandolo di gioia e di dolore, tutto lo occuperà nell'opera che ha tra le mani, alla quale altre precessero ed altre succederanno in perpetuo, senza mai posa, ma anche senza l'agio di annoiarsi.

1949.

II

L'odierno « rinascimento esistenzialistico » di Hegel.

Da almeno dieci anni in qua il nome di Hegel è tornato, con ritmo assai piú frequente che mai non usasse, nei libri e nei discorsi, e ora si dice di un suo « odierno rinascimento », sorto da una nuova interpretazione dell'opera sua e dall'efficacia che essa ora eserciterebbe o sarebbe chiamata ad esercitare.

Questa odierna fortuna del suo nome si riporta a volta a volta, per parlare con esattezza, a due ordini di fatti intrinsecamente assai diversi; il primo dei quali accade in Russia e nei paesi che la potenza russa domina e piega con la forza a un estrinseco pensare ortodosso, e nei cittadini di altri stati che aspirano alla medesima sudditanza, e che per intanto le si preparano, imitandone i gusti e celebrandone i riti. Colà Hegel è stato gettato tra le braccia di colui a cui piacque dirsi suo figlio, Carlo Marx, e la forza di questo parentado gli ha dato fama e accresciuto la sua gloria come progenitore di quella dialettica che il comunismo col suo materialismo storico avrebbe poi adoperato per giungere alla dittatura proletaria e allo stato totalitario. Pensatori giganteschi, o piuttosto poderosi giganti ma pur bonarî, che si degnano, negli intermezzi della loro politica, di soccorrere del loro genio speculativo e del loro immenso sapere i loro filosofi, come usò Lenin e come usa lo Stalin, ne avrebbero commentato, svolto e accresciuto la dottrina; e intorno a loro accorrono in calca i fedeli che ne vigilano l'un nell'altro la scrupolosa fedeltà, come abbiamo potuto vedere anche noi negli echi che di siffatta letteratura sono venuti fino a noi in Italia. Ma poiché tutto questo non è né filosofia né vita di pensiero, ma nuda e cruda politica, e non offre già una nuova interpretazione del pensiero hegeliano, ma soffoca ogni pensiero sotto la violenza della pratica che al pensiero si sostituisce e lo nomina bensí ma invano, è cosa che qui, come è ovvio, non ci riguarda.

Ma non è cosí del secondo senso nel quale si parla di un odierno rinascimento hegeliano, che invece ci riguarda, perché vuol ricongiungersi all' « esistenzialismo » e consiste in problemi dottrinali da risolvere e da schiarire, e in concreti e determinati lavori di carattere speculativo. Il piú e il meglio di questa letteratura è stato prodotto precipuamente in Francia, e suo capostipite credo che sia

l'acuto ed elegante libro del Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929). Ma vedo ora che la stessa guisa di interessamento per lo Hegel si è trapiantata nella Repubblica Argentina, e un intero quaderno di studî sull'argomento è venuto fuori in occasione del primo congresso nazionale di filosofia ivi tenuto nel marzo-aprile del 1949. Il quaderno[1], che è molto attraente per chi studia questa sorta di problemi, si apre con una dissertazione, *Esistenza e filosofia*, del prof. Michele A. Virasoro, alla quale seguono alcune pagine del prof. Carlos Astrada, *Vitalità della Fenomenologia dello spirito*, introduzione a una serie di ampie rassegne dei predetti recenti libri francesi dell'Hyppolite, del Niel, del Kojève, e anche di un libro scritto in tedesco dal noto marxista ungaro-russo Lukács, che già presentai ai lettori italiani nel suo aspetto di interprete, ahimè!, della tragedia di Gretchen nel *Faust* col criterio della lotta di classe[2]; e le cui elucubrazioni, che pretendono di mettere in rapporto la dialettica hegeliana con l'economia, non debbono essere considerate in questa sede, ma rimandate a quella che, come abbiamo detto, non ci riguarda.

Ora, quale è il concetto animatore del « rinascimento » hegeliano, di cui si è dato l'annunzio? Lo dirò in breve con le parole del Virasoro[3]: « Il rinascimento, che è in atto, degli studî hegeliani, è segnato dal manifesto predominio dell'interessamento alla *Fenomenologia dello spirito* e agli scritti giovanili, fatti conoscere per primo dal Dilthey e dal suo scolaro Hermann Nohl. La sensibilità filosofica mo-

---

[1] Fasc. II dei *Cuadernos de filosofía*, pubblicati dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Buenos Aires, Facoltà di filosofia e lettere (Buenos Aires, 1949).

[2] V. *Quaderni della Critica*, XIV, 110-12.

[3] Fasc. cit., pp. 38 e sgg.: *Sopra una nuova interpretazione della Fenomenologia* (il libro dell'Hyppolite).

derna ha trovato in essi, e in un'elaborazione che è precisa ed originale e ancor viva, non pochi dei motivi centrali della fenomenologia di Husserl e dell'esistenzialismo heideggeriano. Il pensiero della filosofia totale di Hegel, da questo punto di vista della *Fenomenologia*, ci permette di scoprire uno Hegel molto più concreto, più nutrito di irrazionalità e vitalità, di quel che si scorgeva dal punto di vista della *Scienza della Logica* o dell'*Enciclopedia* »[1]. L'Astrada ribadisce questa trasvalutazione di valori dell'opera hegeliana e ne coglie occasione per dare anche a me, vecchio studioso di Hegel, una sorta di congedo: « Ciò che è più vivo[2] del pensiero di Hegel non è l'avere apportato una 'logica della filosofia' e il concetto come 'logico, universale e concreto', nozioni che non importano altro che sussidî strumentali del pensare filosofico, né il sistema intrinsecamente concluso, la cui legge suprema è 'la ragione'; ma il nerbo di questo, la dialettica, che, lasciando da parte l'aspetto euristico e il metodologico, è una prospettiva aperta sopra la struttura del reale e la vita concreta dello spirito ».

Veramente, proprio la scoperta hegeliana della « dialettica » era il tema del mio libro ed era essa quella « logica della filosofia », della quale facevo merito a Hegel e che mi pare non molto rispettosamente designata come « sussidio strumentale »; e, quanto al « sistema chiuso » di Hegel, io mi adoprai, secondo le mie forze, a riaprirlo e a mostrarne le viziature nelle varie parti e a criticare l'idea stessa di sistema chiuso e definitivo. Ma non è il caso qui di fare le mie difese e debbo piuttosto spiegare quale fosse il problema che allora, più di quarant'anni fa, mi proposi

[1] Art. cit., p. 33.
[2] Allusione al titolo del mio libro del 1906, che era: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel.*

rispetto a Hegel e che fu il medesimo problema che aveva travagliato il secolo decimonono e non era stato risoluto: in primo luogo, il diritto e il valore della dialettica, e in secondo il modo nel quale Hegel l'aveva concepita e maneggiata per costruire il suo sistema enciclopedico, che abbracciava la teoria e la storia di tutte le forme della realtà. Era questa l'opera grandiosa alla quale egli aveva atteso dopo avere scritto la *Fenomenologia*, quando smise l'andamento semipoetico tenuto in quel libro e adottò lo stile acroamatico, e (se ne avvedesse o no per allora, come se ne avvide certamente dipoi) non considerò più la *Fenomenologia* come «prima parte del sistema», e neppure forse come un' «introduzione al sistema», ma la lasciò come un libro a sé, col quale gli era parso di avere sgombrato il terreno e aperto la strada alla trattazione sistematica; e, insomma, dal periodo preparatorio della sua vita mentale entrò in un coordinato svolgimento e in una sistematica esposizione dei concetti ai quali era pervenuto e che in parte aveva già sommariamente enunciati. Cosí nacquero l'una dopo l'altra la grande *Logica*, l'*Enciclopedia*, la *Filosofia del diritto*, e tutte le speciali trattazioni che furono poi ricavate dai suoi appunti e dai quaderni degli scolari.

È arrischiato in filosofia (molto più arrischiato che non sia in fatto di poesia), sebbene non sia da escludere in modo assoluto, tornare dalle opere dell'uomo maturo a quelle della età giovanile, nelle quali c'è o si crede di sentire una freschezza e genialità che andò perduta quando si aspettava che seguissero le opere più robuste. Ma, a ogni modo, che tale fosse il caso di Hegel, è da negare recisamente.

Quando scrissi e pubblicai il mio saggio del 1906, io non potevo conoscere l'edizione fatta dal Nohl degli inediti giovanili, che venne fuori in quel tempo stesso o l'anno

dopo[1], e solo negli anni appresso ne presi notizia, e lessi altresí parecchi dei lavori che vi si riferivano, compresa la minutissima monografia dello Haering. Ebbene, se avessi conosciuto allora tutto quel materiale, certo mi avrebbe recato varia istruzione e piacere e ne avrei forse tratto schiarimenti intorno ad alcuni particolari; ma il problema che io mi ero proposto si fondava tutto sullo Hegel del venticinquennio della sua grande attività di scrittore e di insegnante; su quello Hegel che tiene il suo posto immortale nella storia della filosofia e che fu una forza operante o inquietante nel pensiero dell'ottocento ed è ancor oggi nel nostro, il quale ha ancora da apprendervi e ancora vi scoprirà germi e presentimenti di nuovi concetti da elaborare.

I suoi lavori giovanili, inclusa o, meglio, esclusa da essi la *Fenomenologia*, che offre il trapasso al sistema sviluppato e particolareggiato e all'età virile dell'autore, e perciò appartiene e non appartiene a questa, si possono guardare, e sono stati guardati, in due modi assai diversi; il primo dei quali è psicologico e biografico, e non critico e storico, e si fa ad accompagnare Hegel nelle vie che percorse, in quelle in cui persistette e andò innanzi, in quelle che abbandonò, nei disegni e lavori che dapprima formò e intraprese, nei sentimenti e pensieri che piú a lungo lo dominarono e in simili vicende della sua anima. Né i suoi studî teologici e la prepotente religiosità dei suoi anni giovanili sono stati una scoperta venutaci da quegli scritti giovanili, perché già se ne sapeva e se ne vedeva quanto bastava da non meravigliarsi del molto che nel sistema sviluppato egli mostrava di avere ritenuto di teologale e della concezione o mitologia giudaico-cristiana; e io ricordo

[1] Ora ne abbiamo una piccola scelta ben tradotta in italiano e commentata di Enrico De Negri, *I principî di Hegel*: frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, prefazione alla *Fenomenologia* (Firenze, La nuova Italia, 1949).

di avere ricevuto di ciò l'avvertimento fin sui banchi dell'università e nell'insegnamento, allora herbartiano, di Antonio Labriola. A ogni modo, quella forma di ricerca psicologica ha il suo diritto, e nel Dilthey e in altri che la ripresero dopo di lui fu condotta solitamente con acume e con finezza.

L'altro e più vivace interessamento, che è dei nostri giorni ed è nato da pochi anni in qua, presenta anzitutto un curioso aneddoto letterario. Perché il danese Kierkegaard, al quale fa capo la corrente di pensiero che ora si chiama dell'esistenzialismo, si pose diretto avversario di Hegel, e lo aborrí e vide in lui, come si dice, la sua « bestia nera »; ma, in realtà, si contrappose non allo specifico filosofare di Hegel, ma a Hegel nel suo carattere di filosofo, ultimo nel tempo e sublime rappresentante del secolare filosofare umano; e un Kierkegaard antihegeliano per eminenza occupò molto le menti e corse nelle parole di tutti coloro che a lui accennavano, laddove, a mio senso, dopo aver ben chiarito che l'opposizione di lui era contro il filosofare in genere, si sarebbe dovuto trarre la conseguenza che Kierkegaard poteva chiamarsi mistico, poeta, neurastenico, o altro che fosse, appartenendo a una sfera cosí diversa ed estranea che la contrapposizione di lui e di Hegel non aveva nessun senso, perché nessun urto poteva accadere tra i due, e nessuna scintilla di progresso filosofico scattarne. E nessuna ne è scattata, e niente che abbia pregio o almeno carattere filosofico si può dire che sia provenuto dagli esistenzialisti, tra i quali lo Heidegger (che è certamente il meglio dotato speculativamente, come si vede in alcuni particolari suoi concetti), è rimasto prigioniero dell'errato principio iniziale, il Niente; e altri, per superare il Niente, ha volto le spalle alla filosofia che è critica, e si è riattaccato al domma e alla rivelazione, diventando o tornando semplice cattolico o addirittura ri-

vestendo abito talare; e altri ancora hanno procurato di congiungere all'esistenzialismo niente meno che lo storicismo (si veda, per *horrescere*, il trattamento che della storia fa nel suo recente speciale volume sull'argomento uno di costoro, il Jaspers); e altri è passato al pretto materialismo, di cui non si avverte gran bisogno né si vede la giustificazione in un'età in cui la stessa fisica e le altre scienze hanno abbandonato o vengono sempre più volatilizzando il concetto di materia.

Senonché, a furia di parlare di Hegel e della repugnanza che per lui, sull'esempio di Kierkegaard, deve provare ogni esistenzialista o professante l'esistenzialismo, ci fu qualcuno tra i così disposti o mal disposti o diffidenti che ebbe curiosità di aprire qualche volume di Hegel, e ne è seguita una rapida mutazione di atteggiamento, giunta inaspettata, e che non si sa quanto sarebbe piaciuta a Kierkegaard. Si mise la mano sulla *Fenomenologia*, che non è vero che fosse stata mai trascurata dai seguaci o dagli studiosi di Hegel[1], ma che era ignorata dal più dei lettori, anche perché non tradotta in nessuna altra lingua europea[2], e difficilissimo era intenderne le continue e sottintese

[1] Per un esempio, si può vedere come nella *Fenomenologia* si travagliasse uno dei primi e più seri hegeliani napoletani della prima ora, già poco dopo il 1848, Bertrando Spaventa; e come ardentemente ne discutessero lui e il fratello Silvio, chiuso nell'ergastolo di Santo Stefano, nel 1857 e 1858, in una serie di lettere pubblicate da me (in B. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861*, 2ª ed., Bari, 1923): lo chiamava, tra l'altro (p. 252), « questo diabolico ma meraviglioso libro, nel quale è una originalità, una freschezza, una maniera ardita di dire, di fare ecc., che mi ricorda Dante: è il creatore di un nuovo mondo, che trova una nuova forma ».

[2] La traduzione che se ne pubblicò in Napoli nel 1863, insieme con quasi tutte le altre opere di Hegel, è da ricordare unicamente come documento dell'entusiasmo e dello zelo per Hegel; ma era affatto illeggibile, né credo che sia mai stata letta da alcuno. Solo in tempi recenti, in Inghilterra, in Italia, in Francia, ne sono apparse traduzioni degne.

allusioni storiche. Ricordo un mio incontro col Bergson, nel 1911, quando egli si meravigliò con me per averlo io ravvicinato allo Hegel nella sua critica delle *étiquettes* alle quali egli riportava i concetti della scienza e che era, in sostanza, la critica hegeliana dell'intelletto astratto, del *Verstand*, e per avergli detto che quella critica della scienza era stata da lui, Bergson, eseguita in nome e per conto dell'*intuition*, potenza non logica ma estetica, laddove Hegel, più profondo, l'aveva compiuta, come si vede, con *Vernunft*. — Cela m'étonne, parce que Hegel était un intellectualiste. — Ma no, era proprio l'opposto. Leggete la *Fenomenologia*, dove vi parrà quasi un poeta o un drammaturgo o un romanziere. — E l'onesto Bergson, che essendo uomo di molto valore non temeva di dichiarare i limiti del suo sapere: — Je vous avoue que je n'ai jamais lu Hegel. Il faudra bien le lire. — Ma non so se avesse poi il tempo di iniziarne la lettura, perché egli allora si era in certo modo arrestato sulle posizioni che aveva raggiunte.

Dunque, qualche esistenzialista di buona volontà aprì la *Fenomenologia dello spirito* e si avvide con meraviglia che Hegel aveva ben sentito la tragedia della coscienza empirica e sensibile e l'aveva analizzata ed esemplificata anche storicamente nella sezione della coscienza infelice, della « conscience malheureuse ». « Tu non sapevi che io loico fossi »: diceva il dantesco diavolo a Guido di Montefeltro. « Voi non sapevate che io fossi, a luogo giusto, esistenzialista »: parve dire Hegel agli esistenzialisti sbalorditi.

Il rapporto che essi notarono tra Hegel e l'esistenzialismo ben sussiste ed era ed è giustamente affermato; ma qui, insieme con la verità, si coglie l'errore della loro dottrina, perché il niente, in cui si aggira la coscienza infelice, rimanda all'essere di cui è l'opposto e il correla-

tivo, e non sta di sopra o di fuori all'essere, ma dentro di esso, cioè non si può pensare l'essere se non come insieme non essere, come divenire. Ma chi, come Hegel, compie questo passaggio, si apre la via per giungere al concetto dello spirito: e perciò non è dato vedere in lui il precursore dell'esistenzialismo, ma, per contrario, nell'esistenzialismo è da vedere il relitto di un processo inferiore, che Hegel svolgeva e superava. Del resto, anche nei saggi raccolti nel quaderno che mi è venuto dall'Argentina, è riconosciuta in questa parte la superiorità di Hegel, che non si fermò all'astratto individuale e non smarrí mai il rapporto con l'universale; e sebbene per un altro verso gli si muovano obiezioni, coteste obiezioni, legittime o no che siano, non possono abbassarlo al livello dell'esistenzialismo, ma confermano soltanto che nessuna filosofia è mai definitiva e tutte sono da continuare col riformarle, di quella riforma che è momento perpetuo e continuo della storia del pensiero, cioè integrandone le conclusioni con le soluzioni dei nuovi problemi che la vita incessantemente genera e propone e che rioperano sugli antichi e li compongono nella nuova verità.

Per questa ragione Hegel non si può fare rinascere col ricondurlo a problemi già da lui trattati e ad errori già da lui negati nel suo periodo giovanile e preparatorio, ma unicamente col tener vive le verità che pensò nella pienezza delle sue forze superiori e disciplinate, e ricercare invece per quali ragioni egli non riuscí ad attuare la sua tendenza piú profonda e piú vera, della quale era imperfettamente consapevole, l'unità, la nuova e schietta unità della filosofia con la storia, e aberrò in una duplicazione fantastica della storia, che fu la Filosofia della storia, e in una analoga Filosofia della natura, cedendo alla pressione delle tradizionali credenze religiose, e la dialettica stessa, cioè la chiave che gli aveva disserrato le sue grandi verità,

corruppe e pervertí per un altro verso in un arbitrario formalismo, che inebriava forse l'immaginazione, ma non soddisfaceva il pensiero, che è critica.

Delle quali cose si è da me bastevolmente discorso altrove.

1949.

III

Identità della realtà e della razionalità.

Di questa famosa sentenza dello Hegel scrissi piú volte, che era giusta e profonda, ma bisognava intenderla in modo piú rigoroso che non avesse fatto l'autore, ossia, in altri termini, correggerla in piú punti [1]. Ripiglio ora la parola, non solo per le divergenze che sono sorte in proposito, ma anche per esemplificare con un altro caso tipico la difficoltà cosí di accettare come di rifiutare il pensiero di Hegel. La difficoltà viene da ciò, che Hegel ebbe un grande e rivoluzionario pensiero e lo manifestò; ma egli era come un uomo che nel parlare è tirato di qua e di là da coloro che gli stanno attorno e che vogliono che parli a lor modo e lo costringono a fare dichiarazioni tali che piacciano a loro o che si accordino con le loro opinioni e credenze. Solo che questa gente che lo interrompeva e lo sviava, la quale nell'immagine adoperata sarebbe stata intorno a lui, era, invece, lui stesso, che aveva in sé quegli abiti, quelle credenze, quelle immaginazioni; egli che era un genio speculativo del piú alto grado, ma legato alla religione tradizionale e alle concezioni teologiche; egli che era scrittore robusto e caustico, ma tenero del modo acca-

[1] Si veda, tra gli altri luoghi dei miei libri, *Saggio sullo Hegel* (4ª ed., pp. 156-58); *Ultimi saggi* (2ª ed., p. 239).

demico di esporre e del gergo filosofico; egli che era di straordinaria potenza logica sí da affrontare e abbattere il leviatano della logica tradizionale intellettualistica e formalistica, eppure lasciò che nel suo pensiero sublime si formasse un deteriore intellettualismo logico, attraverso un immaginoso formalismo triadico, piú arbitrario (se nel mondo degli arbitrî si potesse dividere il piú dal meno) che non quello scolastico.

Dunque, ecco come io intendo la sentenza: « Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale ».

La intendo come la salutare e radicale liberazione del pensiero storico da ogni approvazione e disapprovazione del realmente accaduto, che bisogna soltanto intendere quale sia nelle sue molteplici forme e nel modo in cui queste si legano tra loro; in altri termini, l'esercizio del giudizio logico nella sua distinzione da quello che si chiama « pratico », che giudizio non è, ma (come anche si chiama) « giudizio di valore », cioè presa di posizione pro e contro certi fatti del passato, ai quali non spetta un giudizio di tal sorta che li governi, perché Dio stesso, se li ha voluti cosí, li ha approvati come razionali e conformi all'andamento del mondo.

E circa la reciproca, ossia che il razionale è sempre reale, dò ragione al detto dello Hegel che un razionale impotente sarebbe ben miserabile o addirittura ridicolo; ma tale esso non è perché quando sul serio si pone e si ama e si serve un ideale, questo è con ciò stesso attuato, attuato nell'individuo e nella cerchia a cui si estende l'azione dell'individuo; ché altro non si può richiedere alla razionalità e alla realtà. Chi ha l'ideale della libertà desidererebbe (perché il desiderio va sempre oltre la volontà) che a tutti i popoli della terra fossero estese le istituzioni e la pratica liberale; ma deve riconoscere che vi sono popoli che non si possono attualmente spingere piú su della con-

dizione politica che li soddisfa o contro cui non vogliono ribellarsi. Bisogna dunque aspettare. « Come farete — domandò uno di noi scolari di settantacinque anni fa al nostro insegnante di pedagogia, Antonio Labriola — ad educare coi vostri metodi un papuano? » E il professore: « Per intanto lo faccio schiavo, e poi si vedrà se al suo figlio o al suo nipote si possa insegnare a leggere in una lingua europea ». E con ciò ripeteva l'applicazione fatta dallo Hegel del « Timor domini — cioè, del padrone, — principium sapientiae ». Dunque, il razionale si fa sempre realtà e sta con tutte le altre realtà, ciascuna, al suo posto, razionale.

A questa mia interpretazione si può opporre che tale non poteva essere il pensiero dello Hegel, che concepí una scienza chiamata « Filosofia della storia », una contemplatrice storia superiore che non era storia ma mitologia politica, di carattere cosí tendenzioso che faceva culminare e terminare la storia universale nella attuazione che della libertà avrebbero data i Germani, o addirittura lo stato prussiano, e apriva la via al pangermanesimo e al razzismo. Oltre a ciò egli fu sempre ammiratore degli uomini della forza, esecutori dei disegni divini anche a prezzo di deroghe alle leggi morali.

Ma, in verità, che lo Hegel non avesse pensato a risolvere nel modo da me presentato di sopra il duplice aspetto del problema, risulta dalla ben nota osservazione di critica difesa da lui apposta al paragrafo 6 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Qui egli, invece di insistere sulla realtà di tutte le parti della storia, che si tengono l'una con l'altra, ed essa è da considerare perciò o tutta razionale o tutta irrazionale, distingue nella storia fatti razionali perché veramente reali e fatti irrazionali e irreali insieme. Sprezzante è il suo tono su questo punto, perché egli supponeva — dice — nei lettori « tanta cultura da sapere che l'esistenza in parte è apparenza e in parte realtà; e sebbene

nella vita ordinaria si chiami a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male, e ciò che è su questa linea, come pure ogni e qualsiasi difettiva e passeggiera esistenza, già per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale; — l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile, che può non essere allo stesso modo che è ». Senonché il rinvio che egli qui fa alla sua *Wissenschaft der Logik* non giustifica il discacciamento dal campo della storia del cosiddetto « accidentale », — quantunque sia da notare che egli prende la parola in senso diverso dall'usuale nella Logica, nella quale la « sostanza » era distinta dall'« accidente », che poteva variare, laddove la sostanza rimaneva costante come (tale era l'esempio adoperato) l'uomo è sostanzialmente uomo tuttoché sia bianco come un ario o nero come un etiope, determinazione che non può mancare nella realtà, sebbene questo o quel colore non incida nella determinazione. Nello Hegel, l'accidentale è il possibile che si attua o no, e con l'attuarsi si fa non solo reale ma necessario[1]. E anche qui le altre cose che lo Hegel considera irreali, tali non sono: né le « difettive e passeggiere esistenze », né l'errore né il male né il capriccio, perché il carattere negativo della nullità non lo ricevono, come egli stesso ammette, nel divenire se non guardate dal grado superiore dell'essere determinato, quando appaiono oltrepassate, ma per sé stesso l'errore ha la sua positività, poniamo, nella spensieratezza o svagamento dell'organismo che si riposa dalla tensione del pensare, nel preferire la soddisfazione di un piacere sensibile allo sforzo del fare, nel capriccio e nello sfogo della fantasia nel giuoco, e simili: tutti elementi reali della vita organica o fisiolo-

[1] Si veda *Wissenschaft der Logik*, l. II, sez. III, cap. II, B: nella trad. ital. del Moni, II, 207-09.

gica che si chiami, e tutti perciò non apparenze ma parti della realtà.

Ma nella seconda parte della sentenza: « Ciò che è razionale è reale », par che nella difesa e interpretazione sullo Hegel teorico prenda la mano lo Hegel conservatore che prosegue la sua polemica di scrittore della Restaurazione; come si sente nelle sue parole nelle quali la lingua batte sul *punctum dolens*. L'idea (egli dice, e dice bene) non è impotente, ma « la separazione di essa dalla realtà è specialmente cara all'intelletto che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo dover essere, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri, quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come deve essere ma non è ». Certo (concede) allorché l'intelletto col suo dover essere si rivolge contro cose, istituzioni, condizioni etc. triviali, estrinseche e passeggiere, che possono anche serbare per un certo tempo e per certe particolari classi di uomini una grande importanza relativa, avrà anche ragione, e troverà in quel caso molte cose che non rispondono ad esigenze giuste ed universali; ma chi nota ciò ha torto quando immagina di aggirarsi, con siffatti oggetti e col loro dover essere, nella cerchia degli interessi della scienza politica. Questa scienza « ha da fare solo con l'idea che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo e non essere mai effettivamente; ha da fare perciò con una realtà di cui questi oggetti, istituzioni, condizioni etc., sono solo il lato esteriore e superficiale ». La risposta è, a dir vero, un po' aberrante, perché si riduce a dire che, nel complesso e nel grande, la razionalità è, nel mondo, realtà; e che le piccole e secondarie e triviali e fuggevoli deficienze non importano gran che; quando la questione non è del più o del meno dell'attuazione, ma di stabilire se l'ideale abbia o no la potenza di attuarsi sempre, se veramente gli spetta la

vita operosa dell'ideale. A noi pare che sia da rispondere: « sempre », con risposta di intrinseco carattere filosofico, ancorché in apparenza paradossale od errata; allo Hegel parve che bastasse rispondere: « quasi sempre »; ed era risposta non filosofica.

La conseguenza del discorso sarebbe fin qui che le teorie da me enunciate in principio come interpretazioni della sentenza dello Hegel sulla coincidenza della razionalità con la realtà non sono dello Hegel e che io se le credo giuste, debbo affermarle e sostenerle come mie, con mio personale impegno e responsabilità. Perché, dunque, darle come interpretazioni dello Hegel? Perché in me sono sorte e si sono formate leggendo quelle pagine dello Hegel e perché non riesco a segnare nettamente dove il pensiero dello Hegel si arresti o devii e dove cominci il mio, e se il mio è il logico sviluppo di quello iniziato da Hegel e da lui non coerentemente proseguito, e perciò se l'autore della formula corretta sia io o lui, Hegel, il migliore Hegel. Tutte cose che, riguardando la nostra personale psicologia, hanno scarsa importanza, a fronte della oggettiva verità. E io confesso che per chi mi ha insegnato una verità o mi ha dato la spinta a conquistarla, la mia gratitudine è tanta che mi fa maggior piacere pensare che sia un caro e sicuro dono che mi viene da lui anziché cosa laboriosamente costruita da me con il dubbio che sempre accompagna la grandezza di quel che noi abbiamo costruito. Altri non si comporta così, e gode e si compiace quando scopre o crede di avere scoperto un errore del suo maestro e se ne fa oggetto di vanto; e somiglia all'indegno Cham che trovò il padre dormente ebbro e scomposto e non lo ricoverse e anzi quel che aveva veduto « monstravit duobus fratribus suis », i quali, Sem e Japhet, camminando all'indietro e stornando gli sguardi, lo ricoprirono e Noè, destatosi dalla occasionale ebrezza (era contadino e aveva molto faticato nella sua vigna), li benedisse entrambi.

Il compianto amico Guido de Ruggiero, discorrendo del luogo hegeliano che abbiamo esaminato, credette di poterne dare una interpretazione (come egli dichiara) « divergente essenzialmente » dalla mia [1]; ma questa iniziò col sostituire l'« è » del testo con un « si fa », onde il reale si fa razionale e il razionale reale. Tuttavia la troppo ardita modificazione del testo non gli giova ed egli stesso è perplesso se il senso che da questo si trae di un circolo tra la realizzazione che è nella razionalità e l'esigenza razionale che anima la realtà sia hegeliano, e certamente non è, e non pare che sia neppure un profondo pensiero, perché è un dualismo male unificato. In ogni caso il De Ruggiero soggiunge che lo Hegel fu inferiore alla sua dialettica e di ciò trova la ragione nel suo teologismo, nel suo astratto razionalismo enciclopedico, nello spirito di sistema, nella manìa delle divisioni che menava lo Hegel al panlogismo. Ma questi errori del sistema nascono dal non avere, nella sua genesi, tenuto conto della distinzione, non di quella empirica ma di quella speculativa, il che lo fa entrare in una dialettica la quale, da lui fortemente sentita, si svolge nell'arbitrario e nel fantastico, perché priva del momento della distinzione, che la mantenga severamente logica e non panlogistica, e non chiudente la storia in un sistema definito, che la fa morire. Tale è il difetto, come già ebbi occasione di indicare, che vizia l'interpretazione e la critica dello Hegel offerta dal libro del De Ruggiero. Anche in questo problema del rapporto del reale col razionale la mancanza della distinzione fa sí che lo Hegel non prende nel loro rigore né la categoria del teorico né quella del pratico, del *Sein* e del *Sollen*, e finisce con l'introdurre il *Sollen* nel *Sein*, e d'altra parte col non veder che il *Sollen* non è mai impotenza se è veramente un *Sollen* e come tale

[1] *Hegel*, p. 268.

creatore di nuova realtà e di nuova storia. *Coniurant amice* nella totalità dello spirito, ma ciascuna perché è quello che è, l'una teoresi e l'altra praxis, e perciò anche *coniurant amice*, cioè nessuna delle due si fa dissolvere dall'altra, affinché l'altra a sua volta non si dissolva. Non so che cosa ci si guadagni col fare invece della amicizia-inimicizia delle due, invece di una differenza e di una lotta d'amori, un ermafroditismo, sterile per definizione.

1950.

IV

Hegel e la storiografia.

Da qualche tempo tra me ed alcuni di coloro che mi fanno l'onore di prendere interesse, positivo o negativo che sia, alle cose mie, si è legato uno scambio di parole che non oso chiamare un dialogo perché, rispondendo io alle obiezioni rivoltemi con precisi argomenti di ragione e di fatto, mi si ripete letteralmente l'obiezione come se non fossi penetrato con la mia mente nelle menti altrui. Mi viene il dubbio che io, nel rispondere, abbia presupposto negli interlocutori conoscenze che a me erano familiari, e che, per condurre il discorso ad una conclusione, occorra qualche cosa non so se di piú profondo o di piú elementare.

La questione è se lo storicismo odierno, lo storicismo assoluto, del quale io ho parlato, sia, o no, lo stesso dello storicismo hegeliano o una sua variante; al che io ho già risposto che lo storicismo odierno è il preciso opposto dello storicismo hegeliano ed è nato da una radicale opposizione logica ad esso. Ed eccomi a chiarire che lo storicismo hegeliano ha il carattere di una profezia che non ha da vedere con la filosofia né con la storia; di una profezia che si

rannoda piú particolarmente al profetismo ebraico o al famoso sogno di Daniele.

La profezia ha la sua origine e la sua essenza in una condizione di animo in cui fervono le passioni, ed esprime soprattutto una speranza o un dolore per gli eventi che sopravverranno. La forma di profezia è quella indebita di una storia del futuro, laddove la forma genuina della passione che ingenuamente in essa si esprime non è storia né vera né falsa.

Il sogno di Daniele, diventato la dottrina delle quattro monarchie e ampliato con la storia del mondo dalla sua creazione alla sua fine e coronato dal giudizio universale e dal passaggio nella vita eterna, dominò nella storiografia del Medio evo; ma sparí quasi senza critica, dissipandosi come nebbia al sole del Rinascimento, anzitutto nella nostra Italia, che perfezionò le storie dei proprî tempi ed elaborò nello stesso modo quelle del passato dei popoli, ma volle ignorare affatto, anche come cornice, le quattro monarchie e gli annessi. Questa vecchia credenza sopravvisse, forse quasi solamente, in Germania, che nelle sue scuole e nei suoi insegnamenti teologici continuò a coltivarla.

Ora la nuova filosofia tedesca, con Hegel soprattutto ma anche con gli altri e minori, si tirò dietro tutto questo bagaglio e ne fece la Filosofia della storia. Da mia parte mi sono sempre doluto di veder designato come autore di Filosofia della storia Giambattista Vico, vero ingegno italiano, che sentiva l'importanza delle tradizioni del Rinascimento, il quale non tenne mai conto di quella tradizione teologica e non la ammise nei suoi quadri come materia degna di essere perfezionata e stabilí l'unità della filosofia con la filologia. La Filosofia della storia non è storia né filosofia perché, diversamente da quel che fa ogni mente storica, chiude tra un cominciamento assoluto e una fine assoluta una serie di fatti che da quel cominciamento

e da quella fine sono colorati e falsati. Il cominciamento è immaginario, ma la fine non è neppure immaginabile, perché, composta di negazioni, non può prendere nessuna configurazione. La conoscenza storica in essa si fa suicida.

Fu grande l'entusiasmo che suscitò questo nuovo significato della « Filosofia della storia », formula che nel settecento aveva voluto dire semplicemente, secondo l'uso linguistico del tempo, riflessioni varie sulla storia, ed ora pretendeva di sollevarsi sopra essa tutta e sostituirla col suo edifizio. Si riattaccano alla Filosofia della storia i libri che si scrissero allora e poi per celebrare il primato dei singoli popoli, nel che fecero a gara gli scrittori dei popoli meno fortunati politicamente, come il Gioberti col Primato d'Italia, il Ciezkowski col Primato della Polonia, gli slavi con le tante fantasie sulla Santa Russia che doveva sostituire l'immorale civiltà occidentale, e i tedeschi che dovevano con la loro razza giovane e pura far valere la sola degna umanità; e via discorrendo. Ma, oltre i primati dei popoli, il movimento socialistico, che esprimeva i bisogni del nuovo secolo liberale, degenerò anch'esso in una Filosofia della storia per opera del Marx, il quale (non si vuole udirlo dire, ma bisogna dirlo) concepí una Filosofia della storia di tipo perfettamente hegeliano ortodosso, che cominciava con una sorta di paradiso terrestre del comunismo primitivo, e passava per i tre stadî della progrediente umanità, rappresentata dalla schiavitú, dalla servitú e dal proletariato, fino a risolversi in una negazione della storia come lotta di classi e nell'abolizione dello Stato, che è come dire abolizione di una parte essenziale dello spirito umano.

Io non so come mai non si sia pensato a contrapporre, in nostalgico ricordo, allo storicismo odierno questo fastoso storicismo della Filosofia della storia che venne alla sua acme e alla crisi nel 1848. Ma i molti libri di quel

genere e di quel tempo sono così dimenticati che non si è pensato neppure a trarne argomento per screditare il moto presente. Tuttavia converrebbe conoscerli per apprendere con la dovuta riprovazione che cosa fosse e che cosa volesse la Filosofia della storia.

Un fatto grave fu che tutti gli storici si misero contro di essa e, non riuscendo a criticarla direttamente perché essi non erano polemisti filosofici, si limitarono a mormorare delle sue stravaganze e dei suoi errori di fatto e all'occorrenza a schernirla e a riderne. Ma gli storici, che quei filosofi alteramente trattavano come poveri storici di professione *(von Fach)*, avevano piena ragione, sebbene non sapessero farsela rendere, e tutto ciò che si veniva a conoscere di storia proveniva da loro, ché dalla Filosofia della storia non venne mai niente.

Torto essi avevano soltanto nel prendersela con la filosofia, scambiando per filosofia la Filosofia della storia. A questo eccesso di difesa che la paura del presuntuoso avversario provocava, bisognava rispondere con la debita calma: che essi storici non potevano negare che, nel narrare la storia, dovevano conoscere la natura delle cose di cui parlavano, della politica e della morale, se narravano di fatti politici o morali, della filosofia o dell'arte, se di fatti filosofici o artistici. E tutte queste conoscenze erano insieme filosofia, posseduta, intraveduta in modo più o meno sicuro, ma filosofia, e nella filosofia dovevano avere il loro progresso.

A provvedere a questo bisogno per gli studî di una maggiore e migliore conoscenza della filosofia, è sorta la teoria della storia, la quale, svolta che sia largamente, si dimostra nient'altro che tutta la filosofia o tutta la Filosofia dello spirito, come si dice, esclusa la cosiddetta metafisica e la rivelazione religiosa (si veda questo trapasso da teoria della storia a filosofia intera farsi inconsapevolmente nella

parte sistematica del *Grundriss der Historik* del Droysen)[1]. Tuttavia non vorrei che si credesse che io pretenda rendere filosofi tutti gli storici, il che sarebbe insigne pedanteria dalla quale il cielo mi guardi. Vi sono storici d'istinto, inconscî della filosofia alla quale servono, e bisogna non annoiarli con l'imporre loro un corso di studî del quale non sentono attualmente il bisogno. Ma è indispensabile che in una società di studî bene ordinati esista un certo numero di storici e di filosofi appieno consapevoli gli uni e gli altri che filosofia e storia si nutrono a vicenda, e che, separate, l'una e l'altra muoiono. Vengono i casi nei quali l'istinto non basta e ha bisogno di essere sorretto dalla metodica conoscenza scientifica, alla quale è prudente affrettarsi a non far rinunzia. Ma, per dire qui un'ultima parola a confermare l'opposizione che il nostro storicismo ha verso quello di Hegel (tale è l'oggetto di questo breve discorso), gioverà rammentare che lo storicismo muove dalla dottrina che fu di alcuni filosofi del Rinascimento, della conversione del vero col fatto, dottrina di carattere scettico come riserbante il conoscere solo a Dio, precluso all'uomo. Così anche la tenne il Vico nei suoi primordî filosofici, ma nella *Scienza nuova* la riconobbe adatta essa sola a cogliere la realtà della storia. Il pensiero moderno deve estendersi altresí alla cosiddetta natura per rendersi conto del fondo « reale » delle scienze, che sta al disotto del loro lavorio di astrazione e ne giustifica l'utilità.

1951.

---

[1] In J. G. Droysen, *Historik* (München u. Berlin, Oldenbourg, 1937), cioè nella nuova e grande edizione procuratane da R. Hübner per l'Accademia delle Scienze di Berlino, dove si può osservare come non solo il *Grundriss* nella parte che s'intitola del *System* (pp. 345-356), ma tutto l'ampio svolgimento delle lezioni (pp. 188-270) tendessero a una completa trattazione della filosofia.

V

Un critico inglese della Logica di Hegel.

Il Mure[1] mi designa (e confesso che il suo detto mi ha recato molto piacere) « the most brilliant and sympathetic modern critic of Hegel »[2]; ed io voglio spiegare come abbia potuto in qualche modo meritare questa sua lode. Quando mi rivolsi ad Hegel, non ero piú un novellino, né in filosofia né nella esperienza delle cose umane, e riconobbi facilmente in lui la grande forza della tradizione ebraico-cristiana nella struttura del suo sistema, e, insieme, e in modo piú pericoloso, la tendenza ad accettare e convertire in filosofiche le distinzioni empiriche delle scienze e del comune discorso. Ma nel tempo stesso sentii di essere innanzi ad uno dei piú potenti genî filosofici dell'umanità, che, come sempre i suoi pari, sapeva mettersi in diretta relazione con la realtà e riuscire sommamente concreto, e, direi, realistico, sia nel pensare il concetto filosofico o idea come universale e individuale in una, e la realtà come divenire e il divenire come processo di contrarî che è la dialettica, e sia nella sua concezione della morale, cosí alta su ogni edonismo ed egoismo, cosí repugnante ad ogni sorta di sentimentalismi e di romanticismi. L'amore e la devozione per Hegel non sono in me diminuiti dal duro lavoro di stare in guardia contro il suo teologismo e contro la sua tendenza a consacrare in filosofia le distinzioni volgari, e mi avvenne di pensare che l'uomo di genio è costretto sovente a pagare un compenso per le verità che

---

[1] G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel* (Oxford, Clarendon Press, 1948); *A Study of Hegel's Logic* (ibid., 1950).

[2] *A study*, p. 345.

egli scopre col lasciare passare, nella stanchezza dello sforzo che quelle gli costano, una o altra opinione comune che la sua critica rinunzia a sottomettere al suo vaglio.

Il Mure dice che io mi son fatto troppo facile il distinguere uno Hegel morto da uno Hegel vivo, ché Hegel è in ogni sua parte l'uno e l'altro insieme, strettamente intrecciati le sue virtú e i suoi difetti, e *ubiquitous*[1]. Gli è per questo che io ho voluto impacciarmi il meno possibile con una critica che segua il suo testo passo per passo: per non riuscire insopportabile con una continua accusa dei suoi errori e un continuo risalto dato alle sue verità; e ho preferito enunciare per mio conto le grandi verità che si debbono ad Hegel e poi in sede separata gli errori dovuti al suo teologismo e alla sua accettazione delle classificazioni dell'intelletto, da lui considerato parte della filosofia da doversi integrare con la filosofia intera, togliendo con ciò ogni nerbo alla sua distinzione, ricca d'impensate e gravissime conseguenze, del *Verstand* e della *Vernunft*. Egli fu qui veramente, come l'Alfieri sentiva di sé, « un gigante con un nano a lato ».

Il Mure dice che io cerco di escludere radicalmente dalla filosofia ogni differenza contingente ed empirica e restare dialettico[2]; il che è vero. Ma dice anche che il mio sistema di categorie non può sfuggire alla taccia di essere una classificazione empirica, il che mi umilierebbe molto avendo io preteso che le categorie da me enunciate siano speculative e di valore assoluto. E, in verità, ho invitato piú volte i miei obbiettatori a dimostrarmi che non sia vero che l'umanità abbia sempre raccolto i suoi valori sotto i quattro termini del vero, del buono, del bello e dell'utile, tenendomi pronto alla contraria dimostrazione

[1] *A study*, p. 294.
[2] *A study*, p. 345.

che altre categorie fuori di queste non possono esservi, e che se altre se ne enunciano, esse, quando non sono parole senza senso, si riconducono sempre ad alcuna delle quattro. Ma ecco che il Mure, operando come la lancia di Achille o come la spada Durlindana di Orlando, che in un sol colpo tagliava e cuciva, sicché il colpo dato si sentiva appena, aggiunge che per suo conto ha dimostrato che di nessun sistema filosofico gli elementi possono interamente sfuggire alla taccia di empirismo[1]. E qui la quistione non sarebbe più del mio pensiero particolare, ma della natura stessa della filosofia.

Il Mure si avvede che nelle nostre affermazioni di verità universale non riusciamo mai a purificarci di ogni riferimento sensuale e che questa è la legge della filosofia. Ma è legge anche della morale e dell'Estetica e dell'Economica, ed io credo che egli abbia ragione, ma con ciò non abbia invalidato l'assolutezza della mia filosofia. Una quarantina di anni fa io scrissi alcune pagine contro la «perfezione», e cioè non già contro lo stimolo del fare conseguendo il fine, del *perficere*, ma della ricerca di una perfezione che sarebbe la morte di ogni vita spirituale. Nel passaggio da un grado all'altro dello spirito, noi siamo accompagnati da tutto lo spirito, che possiamo dominare con una determinata categoria, ma non mutilare di un'altra categoria, come avverrebbe se il dominio fosse una soppressione radicale. Ricordavo la diffidenza che si ha per le opere perfette, che sono, in verità, piuttosto opere «corrette» e mancano di vita. Ricordavo di aver tante volte udito esprimere da poeti e altri scrittori il desiderio di lasciare alla posterità nient'altro che «dieci pagine perfette», senza macula alcuna: che era sintomo sicuro di impotenza. Né è il caso di dire che se in un nostro atto

[1] Op. cit., p. 369.

si introduce un elemento negativo, tutto esso è contaminato, perché, facevo notare, un atto dello spirito non è una somma meccanica di punti, come s'immagina che sia la linea geometrica, ma è l'indivisibile e non il divisibile, il continuo e non il discontinuo, l'impeto che si lancia in alto e non la massa pesante e misurabile, e perciò si dice che un'opera d'arte o c'è o non c'è, o è viva o è morta, senza mezzi termini; che un pensiero è fondamentalmente indovinato o fondamentalmente sbagliato, che una azione o è generata dall'amore del bene ed è intrinsecamente morale, o è mossa da calcolo economico ed è intrinsecamente utilitaria[1]. Il Vico non amava la « diligenza », che è « una minuta e perché minuta anco tarda virtú », e « dee perdersi nel lavorare d'intorno ad argomenti che hanno della grandezza », ed era d'accordo in ciò con l'autore del *Sublime*[2].

Il Mure vuole con troppa benevolenza verso di me non solo addolcirmi la taccia di empirismo col rimandare i miei errori all'errore o alla natura di ogni filosofia, ma dichiarare l'eccellenza della mia distinzione delle due forme di azione, economica e morale, che non esita a dire ammirevole, e la mia concezione dell'arte come « a major philosophical achievement »[3]. Io gli sono grato specialmente di questo riconoscimento, nel quale ho avuto ed ho ancora i piú numerosi obiettatori. Costoro non mi perdonano di aver pensato che la trinità del vero, del buono e del bello fosse zoppicante e di averla, con l'integrazione di un quarto piede, assisa in modo piú saldo. Ma giacché si è anche fatta menzione di cose estetiche, dirò che il Mure giudica che la mia teoria del linguaggio è ben piú larga

---

[1] *Etica e politica* (3ª ed., 1945), pp. 138-42.
[2] *Opere*, V, p. 74 *(Aggiunte all'autobiografia)*.
[3] *A study*, p. 369, cfr. p. 336.

di quella dello Hegel [1], la cui angustia è attestata dal fatto che non tien conto del linguaggio che non sia di parole articolate, e dall'ignorare la natura fantastica del linguaggio, che non è un atto logico né un segno su cui si convenga. Una spiegazione mi piace dargli per la mia teoria della « comunicazione » estetica, che escludo dall'arte rimandandola alla pratica e alla tecnica [2]; la quale esclusione ha il fine di mantenere il primato della fantasia nel processo dell'arte, ma non già di impedire la stretta unione del fare e del comunicare, tantoché nel comunicare do primario rilievo al comunicare a sé stessi, quando il poeta pronunzia o scrive la parola che è parte integrale della sua opera, e il pittore similmente pone il suo tocco di pennello. Ma quando di questa parte estrinseca dell'arte si vuol dare la teoria, questa diventa di necessità una raccolta di concetti che hanno il loro fondamento nelle scienze naturali.

Infine, io debbo essere anche grato al Mure perché ha detto l'impressione di povertà che il mio filosofare suscita. Con pochi concetti categoriali, ma d'inesausta fecondità, io ho potuto risolvere le questioni che si agitavano nel campo della filosofia: questioni che, nascendo dall'indebita introduzione di concetti empirici, scoprivano la loro nullità. Quando, or è un mezzo secolo, pubblicando l'Estetica, buttai via le dissertazioni sui limiti delle arti, sui generi letterarî, sulle categorie del bello (sublime, comico, umoristico, ecc.), un professore italiano deplorò che io spiantassi tutti i « bei giardini » che gli estetici avevano piantati e coltivati, cioè chiamava, quelle stupidità, giardini. Ma il Mure, anche qui operando da Achille e da Orlando, subito dopo aver formulata l'accusa corre al riparo, facendo osservare

---

[1] *A study*, pp. 14-16.
[2] *A study* cit., p. 339 nota.

la copia di cognizioni storiche che entra nei miei libri filosofici. Ed è questa la risposta giusta: la filosofia deve spiegare la storia ed esserne spiegata; e i concetti empirici a ciò non valgono e si dimostrano alla prova inettissimi.

Questa conversazione, che è alquanto *pro domo sua* o meglio promossa dal desiderio di trovarmi d'accordo col Mure in problemi che mi sono cari, non investe direttamente l'opera che egli ha dedicato allo Hegel e che mi sembra uno dei più serî prodotti degli studî hegeliani che in Inghilterra si ravvivarono insieme con quelli che s'iniziarono in Italia. Ritrovo nelle sue pagine il nome del Collingwood, che troppo presto è mancato agli studî ed a noi, e la comune diffidenza per i volumi hegeliani del Mac Taggart. Io spero di poter ancora riparlare dell'opera sua con la serietà che merita [1].

1950.

[1] Intorno al Mure si veda ora il saggio di R. FRANCHINI, *Morte e resurrezione della dialettica da Hegel a Croce* (nella rivista *Letterature moderne*, 1951 (II), p. 292 sgg.).

VI

HEGEL E MARX.

I

LA FILOSOFIA GIOVANILE DEL MARX E IL SUO ARRESTO DI SVOLGIMENTO.

La traduzione degli scritti economico-filosofici, composti nel 1844, che il Bobbio ha compiuto con ammirevole cura[1], giunge opportuna nello sforzo che si fa ora di restituire il volto scientifico del Marx, sfigurato da quando il suo nome è diventato un motto di partito e ha perso ogni altro significato. In questi scritti giovanili si trovano affermate con evidenza e candore cose le quali solo un occhio sagace ed esperto sa scorgere nella sua opera della maturità.

Che cosa voleva egli in quella sorta di programma che preparò nel 1844 del suo lavoro filosofico? Rifare il sistema hegeliano, serbandone l'inquadramento e riempiendolo di nuova materia e interessi: il che valeva appigliarsi alla parte vecchia e caduca dello Hegel e trascurare quella originale e fecondissima, difficile e ancora involuta e della quale è ancor oggi in noi attuale l'azione. L'inquadramento, principio, mezzo e fine, era l'esposizione di una delle solite storie-profezie di caduta e redenzione del genere umano

[1] CARLO MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio (Torino, Einaudi, 1949).

nella forma che aveva presa nella religione biblico-evangelica: onde lo Hegel, narrato come l'Idea, dopo avere percorso la logica di tutte le categorie che la componevano, si era risoluta ad alienarsi nella creazione della natura, e in questa alienazione aveva percorso un'ascensione fino alla vita organica, la faceva, con nuova negazione, entrare nella via dello spirito, anch'essa ascendente, e cosí tornare a sé stessa come in sua sede, rinvigorita, a quanto sembra, dal duplice viaggio. Carlo Marx volle farci assistere a un diverso viaggio, ma non diverso di ritmo, che s'iniziava con una caduta del genere umano nella triste avventura della proprietà privata, opera di una sorta di demone sbucato non si sa donde, lungo la quale percorreva tre stadii, della schiavitú, della servitú e del proletariato, e dall'ultimo finalmente otteneva, per negazione della negazione, l'avvento della età definitiva, quella del Comunismo.

Erano due diverse storie dell'umanità, entrambe metodologicamente arbitrarie, ricalcate sul medesimo schema; ma delle due quella hegeliana abbracciava tutta la civiltà, l'orientale, la greca, la romana, la moderna o germanica, e le loro religioni, le loro filosofie e le forme della loro arte, laddove la concezione marxistica le negava tutte, considerandole nient'altro che strumenti o maschere della proprietà privata, il che toglieva ogni realtà alla poesia di Omero o di Shakespeare, al filosofare di Platone o di Kant; e anche quando si trattava di fatti economici, si avvertiva che erano piuttosto spauracchi che realtà, perché l'economia privata e la pubblica, la proprietà privata e quella comune o statale, sono due forme che non si possono mai abolire del tutto l'una a vantaggio dell'altra, e sempre persistono; e i valori morali non si ripartiscono secondo le condizioni rispettive di proprietarî e proletarî, giacché quelli come questi nascono quali nascono in una società cosí ordinata, e dentro di essa e con quegli ordi-

namenti svolgono i loro pensieri e le loro azioni, nei quali sta la loro storia. Senza dire che quasi soltanto dalla classe che chiamano « borghese » sono venuti tutti coloro che proposero e sollecitarono modificazioni e riforme nell'ordinamento della proprietà e idearono lo stesso comunismo, e che il santo che volle sua sposa la Povertà, e a lei procacciò innumeri seguaci, Francesco d'Assisi, era figlio del ricco Pietro Bernardone.

Per aggiungere un esempio della inconsistenza di questa storia si osservi quanto vi si dice della divisione tra l'operaio e il suo lavoro, che egli esegue con estraneità, per forza, e insomma con pena, e il cui prodotto è un oggetto che si distacca dal suo produttore ed appartiene ad altri. Ora, anche nel lavoro più congeniale, come quello del filosofo che risolve problemi di verità o dell'artista che crea opere di bellezza, il momento della pena è ineliminabile, e si partorisce con dolore, e anche il loro prodotto si distacca da loro e cosí poco a loro appartiene che il filosofo e il poeta possono restare inferiori e incomprensivi innanzi alla loro opera stessa, e altri comprenderla e riprenderla e portarla innanzi come essi non sanno o non possono fare. Per questa ragione si raccomanda, in istoria, di cercare sempre la realtà dell'opera e della sua vita, e non quella del suo produttore, che nell'opera si è tutto fuso e perduto. L'operaio, come qualunque altro uomo, non può fare l'opera se non amandola, e col darle il suo amore la perfeziona e la distacca da sé.

Siffatte filosofie o piuttosto storie-profezie urtano tutte nell'impossibilità di chiudere lo svolgimento designato e di porre una realtà ultima e determinata; e in effetto dello Hegel si discusse, senza venirne a capo, se intendesse ridurre in termini speculativi il cristianesimo che aveva dichiarato « religione assoluta » (e il Marx lo accusava, non senza qualche fondamento, di essere partito in corsa per

superare le religioni ed esservi ricascato dentro); ma egli, Marx, non seppe mai dire che cosa fosse il comunismo, del quale parlava. Escludeva bensí quel che chiamava il « comunismo rozzo », che era la proprietà privata stessa che tentava di porsi come « comunità politica » e aveva per segno caratteristico della sua abiezione la comunanza delle donne, la donna diventata proprietà della comunità; ma escludeva anche il comunismo di natura politica, quello che può formarsi cosí in una società dispotica come in una democratica, e, infine, l'altro che aveva « soppresso lo stato », ma con ciò non aveva soppresso ancora la proprietà privata per non essersi « appropriato l'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo ». Il comunismo vero e proprio si avrebbe soltanto in questo ritorno dell'uomo per sé, dell'« uomo come essere sociale, cioè umano », in un compiutissimo « materialismo » che sarebbe nello stesso tempo compiutissimo « umanismo ». Egli definiva questo « la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'auto-affermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il « genere »; e, in breve, la soluzione — la soluzione consapevole — dell'« enigma della storia ».

Che si riesca a ricavare da parole come queste un senso determinato io dubito, e che il Marx stesso lo possedesse dubito altresí e l'avere egli sempre schivato dipoi di schiarire questo punto, e l'essersela cavata con barzellette e motti di spirito, mi pare indizio di ciò; ma, cosí dicendo, mi guardo bene dal credere o dall'insinuare che egli, falso profeta, ingannasse i suoi fedeli. Probabile mi sembra invece che dovesse essere tenacemente persuaso che una forma perfetta della vita umana si doveva pensarla e pertanto perseguirne l'attuazione; e, insomma, che egli restasse prigioniero di una illusione.

In quegli anni della sua gioventú era venuto nel primo piano dei problemi politici quello che, in ragione della sua eminenza, fu denominato la «questione sociale», portato reale della rivoluzione industriale, la quale, nel meraviglioso accrescimento della produzione e della ricchezza, poneva gli operai in condizioni dolorose e per piú rispetti inferiori a quelle che godevano e che li proteggevano nei vecchi tempi. Il Marx fu preso per essa, come tanti altri dei suoi coetanei, di passione e di fervore, di amore e di odio; ma insieme un'altra passione, contemporanea e tedesca, lo possedette: quella per la filosofia hegeliana; ed egli riuní le due passioni, quella filosofica e quella politica, e nel seno dell'una trasfuse l'altra.

Senonché proprio Hegel era incagliato nel grande errore che, avendo dato l'avviamento alla filosofia dinamica e storica con la dialettica e il divenire, pretese rinserrarla in una costruzione statica, in un sistema chiuso e definitivo; e il Marx, pur discostandosi o credendo di essersi discostato dallo Hegel in altre cose, in questa gli rimase legato strettamente, non turbato da dubbio alcuno. Ed eccolo a cercare la forma sociale perfetta con la quale risolvere la questione sociale e che fu il suo comunismo materialistico ed umanistico, nel quale l'idea si conciliava con la realtà e la natura con l'umanità.

Era ammissibile cotesta forma sociale perfetta? Cotesta forma che la società teoricamente avrebbe assunta, e che, benché storica, sarebbe stata perfetta? Non c'era, in questo concetto, contradizione in termini? La storia può arrestare sé stessa e continuare a sussistere come realtà? La storia non è forse perpetuo superamento di sé stessa? Se lo Hegel ebbe torto nel tentar di costruire un sistema definitivo, il principio dialettico, o dinamico che si voglia chiamarlo, questo principio, che è la sua gloria, non lo avrebbe mandato in aria, riaffermando la sua sovranità? E lo ha man-

dato in aria, e ha rifiutato nella stessa storia della filosofia il concetto hegeliano che legava i sistemi l'uno all'altro in una catena di sempre maggiore perfezione per metter capo a quello perfetto, che era per avventura proprio il suo. La storia della filosofia si viene ora, per contrario, concependo come una serie di monografie, ciascuna delle quali è formata dal nuovo problema che occupa la mente del pensatore, che investiga i proprî precedenti e le proprie relazioni; e questa forma dovrà prevalere perché è la sola rispondente al fatto.

Cosí per ogni altra parte della storia, il definitivo non sussiste, e per la stessa « questione sociale », che continuò, dopo il Marx, e continua ad occupare le menti dei pubblicisti e l'opera dei parlamenti. E questa è la realtà storica, sempre « imperfetta », all'opposto della forma perfetta con cui il Marx stimava di risolvere l'« enigma della storia » e di cui rimane il ricordo nelle sue pagine giovanili.

Le quali pagine suggeriscono anche un'altra osservazione, in tutta quella parte in cui entrano le dottrine degli economisti allora famosi: che le sue critiche sono di carattere filosofico e morale, e l'economia politica, se anche i suoi cultori incidentalmente manifestano le loro tendenze filosofiche e morali, non è né filosofia né morale, ma un metodo per calcolare e intendere le condizioni della produzione economica. Sicché, quantunque egli tanto battagliasse contro gli economisti, questi, in genere, non se ne dettero per intesi: e ragionevolmente, perché i suoi concetti, a cominciare da quelli del « sopravalore », non erano di scienza economica, ma artificiose costruzioni per sorreggere l'utopia che stava nel fondo dei suoi pensieri.

1950.

II

La monotonia e la vacuità della storiografia comunistica.

La storiografia manipolata da coloro che professano la dottrina comunistica scorre monotona, vuota e desolatamente noiosa, come non può non sentire chiunque si faccia a leggerla. E quando, interrompendo la monotonia e la noia della lettura, si leva l'occhio verso la molteplice storiografia di diversa origine, cosí colorita, della nostra vita attuale e della nostra vita umana, cosí appassionante, cosí commovente, con tanti fili legata alle posizioni e ai pensieri della realtà, si è presi da irresistibile attrazione verso di essa, e la noia è fugata. Ma la severità comunistica condanna e dispregia ogni altra storiografia e la chiama « borghese » o « volgare », da quando è sorta al mondo quella di Carlo Marx, che, con una potenza che si potrebbe definire storico-radioscopica, rese trasparente nel gran corpo della storia lo scheletro che tutto la regge, la struttura economica, e mercè di questo concetto interpretò con sicurezza non solo tutta la storia europea degli ultimi due secoli ma quella universale, perché la sostanza di tutte è sempre la stessa: l'indegno sfruttamento che le minoranze dirigenti hanno sempre finora fatto dei popoli. E, dopo lo stupore della grande scoperta, una pia cura è stata rivolta anche agli sparsi e parziali suoi precursori; e tra essi al Saint-Simon, che primo avrebbe definito il carattere classistico della Rivoluzione francese, e poi al superstite compagno del Babeuf, Filippo Buonarroti, che in quella rivoluzione vide l'urto di due sistemi, il « sistema dell'egoismo » o della proprietà privata e il « sistema dell'eguaglianza sociale » o comunismo, e la sopraffazione che il primo riuscí a compiere sul secondo, abbattendo Robespierre e ponendo fine al salutare

metodo del Terrore. Anche in Italia si è affacciato il proposito di rinnegare tutta la esistente storia del Risorgimento nazionale e di scriverne un'altra da cima a fondo nuova e scientifica, condotta col criterio economico e materialistico; e si è trovato a questa un precursore in Carlo Pisacane, che nella impresa di Sapri incontrò morte e gloria, ma meriterebbe, a quanto si dice, altra gloria in altro campo per avere iniziato, sin dal 1850, la trattazione che oggi ancora si desidera e per la quale egli aveva bevuto alle fonti del contemporaneo socialismo e comunismo francese. E intellettuali e professori, convertitisi di recente al verbo nuovo, si arrabattano in consimile lavoro, né mancano tra essi taluni che, avvicendando timidezza e coraggio, vorrebbero ubbidire alle istruzioni del partito e venire incontro ai suoi desiderî, facendosi a trattare con lo stesso metodo la storia della nostra poesia; ma in tal riguardo sarebbe da consigliare caritatevolmente ai volenterosi di andar piano, perché gl'italiani non facilmente si acconciano a vedere strapazzare e svisare le creazioni del genio artistico.

Tuttavia, se gli storti giudizî e le stravaganti richieste che ho ricordato non mi commuovono più del necessario, c'è un punto di carattere teoretico e critico che suscita la mia maraviglia. Come mai — mi domando — il comunismo si tiene capace di scrivere una storia, esso che della storia è assoluta negazione?

La storia è storia di lotte, e il comunismo non vuol sapere di lotte, tranne che per metter fine una buona volta a tutte con una sua azione violenta, e per intanto combatterne assiduamente gli autori e le cause. Suo ideale è la pace tra gli uomini; e poiché la lotta nasce, secondo esso crede, dall'opera del male contro il bene, il mezzo di toglierla dal mondo è di togliere dal mondo il male; e poiché, procedendo nell'indagine e venendo al concreto, le cagioni del male sarebbero nella proprietà privata e nei

congiunti istituti, toglier via la proprietà privata, considerandola il male dei mali, perché fonte di tutti gli altri. Ottenuto con ciò l'effetto della rimozione del male, dovrebbe sorgere il dubbio se la storia, che è storia di lotte, e queste dal male hanno alimento, possa continuare, e in tal guisa si configurerebbe l'epoca che si aprirebbe dopo la fine delle lotte e che non sarebbe veramente epoca, cioè una tappa differenziata nella storia, perché presenterebbe piuttosto i caratteri di quella che si chiama «eternità». Ma questo dubbio che sorge in noi non viene in alcuna considerazione presso gli ardenti sterminatori della lotta tra gli uomini e instauratori della pace perpetua, i quali, in ogni caso, potrebbero superbamente rispondere: *Fiat iustitia et pereat mundus*, non importa che Hegel introducesse nel detto la savia correzione: *ne pereat mundus*.

Tutto dunque, in questo raziocinare, va molto semplicemente o piuttosto semplicisticamente; ma il male sta poi (se si concede il bisticcio) proprio in quel concetto del male, che, per chi vuol sul serio meditarvi sopra, serba grandi sorprese. E per meditarvi sopra bisogna cominciare da quei moti d'animo che in ogni parte e ad ogni momento della vita noi combattiamo in noi stessi, considerandoli come male. Male sarà, per esempio, un atto che ho compiuto per trasporto di passione, e del quale non ho scrutato la qualità e le conseguenze, e che perciò non ho sentito né giudicato come tale, fino al momento in cui mi appare in questo nuovo aspetto e mi dà quella forma di dolore che si chiama rimorso, e con esso la brama di cancellarlo nel solo modo in cui si può cancellare ciò che si è fatto ed è accaduto, che è di fargli succedere un altro e diverso atto. In questo processo di rimorso e di interiori sforzi, pervengo alfine al nuovo atto liberatore, nel quale mi soddisfo: senonché, acquistata questa calma, riguardando quel che prima mi addolorava e tormentava come male, lo vedo

con altro occhio; e penso che non fu tutto male ma ebbe anche del bene, perché, senza di esso, non sarei giunto alla nuova condizione in cui sto più saldo e sicuro nel bene, avendo fatto l'esperienza di me stesso e della irriflessiva impetuosità che in me si annidava e che mi lasciò trascorrere a un atto che, in quel momento, mi pareva necessario e plausibile. Non tutto male? Ma come un atto effettivo può essere composto di male e di bene, cioè contraddittorio e, per la contraddizione, ineseguibile? Bisogna dunque risolversi e in omaggio alla logica e alla verità dire che quell'atto fu un bene, e che mi appariva e mi doveva apparire male nel nuovo atto da eseguire e nello sforzo che mi costava, e che mi doveva costare, il distacco dall'atto precedente per la conquista del nuovo. Quell'apparenza cela la presenza stessa del nuovo processo che si compie e che è processo di bene, al quale spetta la realtà, essendo l'altro apparenza, cioè nient'altro che esso stesso, in quanto adopera uno stimolo per la nuova azione, fa sentire l'avvertimento di una minaccia, ma non pronuncia un giudizio di valore logico. Il medesimo processo si può esemplificare nel farsi della verità, quando pensiamo e ci soddisfacciamo di una dottrina che abbiamo costruita o abbiamo accolta, la quale dipoi viene corrosa dal dubbio e per il dubbio entriamo in una penosa condizione, come di chi brancola nel buio, in cui non siamo in grado neppure di dimostrare falso ciò che prima avevamo accettato, perché per questa negazione è necessaria una nuova misura, una nuova dottrina, che non ancora possediamo; ma, venutine alfine in possesso, la prima dottrina (se fu un atto di pensiero e non un vanitoso *flatus vocis* o un'ubbriacatura dell'immaginazione) ci si dimostra anch'essa vera, ma da essere integrata, come è stata, da una nuova verità; cosicché noi possediamo quella e questa unificate, che in questa unificazione hanno il loro vigore. La conclusione è

che il male quando è realtà non è male, ma quando è male non è realtà; la qual cosa non esclude che la coscienza morale abbia per suo strumento questo fantasma dell'irrazionale e del male, e che qui veramente la « legge », la vera legge che è quella della coscienza, produce, retrospettivamente, il « peccato », esercitando il suo supremo diritto di operare in modo che la realtà non perda la sua realtà col restare staticamente inerte e annullarsi, ma si svolga e cresca su se stessa.

Ciò che è dell'uomo come individuo è parimente dell'uomo sociale ossia della società umana, nella quale le particolari forze spirituali si vedono, pur sul tronco della comune umanità, impersonate in uomini che lottano tra loro e ciascuno di essi è a volta a volta nemico e amico, vinto e vincitore; e questa è la storia che va all'infinito, perché, se mai la serie si chiudesse nel finito, avverrebbe semplicemente questo: che il mondo più non esisterebbe. Donde appare evidente che il filato raziocinio comunistico intorno alla lotta e al male è stato costruito senza aver definito né la lotta né il male, ma adoperando questi due termini a orecchio. E adoperato a orecchio è anche quello della proprietà privata e della sua abolizione; perché la proprietà privata non si potrà mai radicalmente abolirla in quanto coincide col concetto dell'individuo, che non vive già come classe o altra generalità ma con sé stesso, e, se esiste, ha la proprietà di sé stesso e di quanto lo fa esistere; benché si possa ben modificarla nelle sue forme e proporzioni, e sia stata modificata innumeri volte nella storia, e sia, e sia stata sempre, in parte, non già privata ma pubblica e statale e comune, e forse sarà possibile rendere sempre più larga questa parte, ed è un problema affatto contingente, cioè legato a luoghi e a tempi, quello di risolvere sino a qual segno si possa e si debba ampliare la parte comune e statale senza diminuire, anzi accrescendo

la produzione dei mezzi del vivere; — e le modificazioni sono correlative a particolari circostanze e possono richiedere ora allargamenti e ora restringimenti dell'attività statale. In questa sfera l'esperienza è sola maestra.

Significante altamente dell'indole del comunismo, e chiara conferma della sua consapevole o inconsapevole negazione della storia, è l'avversione e la repugnanza che esso ha sempre dimostrato per un concetto fondamentale della vita dello spirito e della storia, quello della « libertà », che non solo nelle vecchie utopie del tipo della *Città del sole* non trovava luogo, ma anche nei partiti comunistici moderni, che procurano di attuarsi per vie pratiche e politiche, vien combattuto, a cominciare dalla già ricordata Società degli Eguali del Babeuf (a cui si deve la richiesta di una libertà « reale », che integri la libertà « formale »: prova aperta della ottusità a intendere il concetto della libertà, che è sempre « formale » ossia « morale », e non mai condizionato dal possesso di particolari beni economici), fino giù giù alle teorie del Marx, che irrise sempre la libertà, salvo a consigliare di appoggiare gli sforzi dei liberali contro i regimi assoluti per liberarsi poi degli occasionali alleati e compiere da soli il salto, come egli lo chiamava, « dal regno della Necessità al regno della Libertà », che non si sa che cosa potesse essere, ma si sa che la sua porta d'entrata era la « dittatura », gabellata per « provvisoria », e che esso avrebbe comportato l'« abolizione dello Stato », cioè della prima istituzione di garanzia della libertà, che è la forma giuridica. Altra solenne conferma è l'irriverenza, nel Marx, per tutte le forme della vita spirituale, religione, filosofia, scienza, poesia: irriverenza e disistima che già dettero segno di sé negli inizii del comunismo moderno col soprannominato Babeuf, nel cui primo Manifesto della Società degli Eguali era scritto che il « valore dell'intelligenza è cosa di opinione », e che

bisogna ancora esaminare « se il valore della forza del tutto naturale e fisica non lo valga »; tanto più che « sono gl'intellettuali stessi che hanno dato sí alto pregio ai concetti del loro cervello »; e poi le parole, che destarono contrasto tra i compilatori e parvero imprudenti ad alcuni: « Periscano, se occorre, tutte le arti, purché ci resti l'eguaglianza effettiva ». Il Marx fece peggio, perché annullò il valore autonomo di quelle forme, teorizzandole come nient'altro che maschere o « soprastrutture » della lotta di classe, sicché per lui non restava se non un'unica forma vera, quella dell'economia, che per altro, essendo in lui isolata, senza relazione con altre forme, decadeva anch'essa da forma spirituale a qualcosa di materiale, e « materialismo » chiamò perciò il Marx la sua dottrina, nella quale erano impensabili religione, filosofia, arte, scienza, moralità e le loro correlative storie. E quella storia di millennî, quella « storia universale », nella quale, insieme col dolore degli uomini, spira il loro amore, insieme con le sventure stanno le glorie, coi travagli le creazioni dell'alto pensiero, le scoperte della scienza, le opere belle dell'arte, le azioni degli eroi, i sacrifici dei martiri, nel Marx si abbuia in una storia di non altro che diversa ma continua oppressione dei popoli, di miserie e di orrori, con la sola speranza di un apocalittico millennio. Onde io, che ho sempre ripugnato e ripugno alla dottrina naturalistica e fatalistica delle razze, non posso in questo caso astenermi dal pensare, non già propriamente al sangue, ma alle tradizioni e abiti giudaici del loro autore, e a quel che nella singolare formazione storica della gente ebrea avvertivano i romani come il loro « adversus omnes alios hostile odium », trasferito a odio di tutta la storia umana, antichità classica, medioevo cristiano, libertà moderna, che, invece di essere rappresentata da Omero, da Dante e Shakespeare, da Platone, da Kant e da Hegel, viene rappresentata dallo Schiavo,

dal Servo, dal Proletario. Questa loro visione si connette con ciò che Volfango Goethe, nei *Wanderjahre*, notava degli ebrei: che essi non possono fondersi con noi, perché non riconoscono — diceva — le origini storiche della nostra civiltà e a loro ripugna la nostra storia, che non è la storia loro, informata a una loro singolare idea di dominazione. Ma, checché sia di questo problema psicologico e quale che sia la soluzione che gli si dia, rimane l'errore della storia concepita come male e della riduzione di tutta la vita spirituale a maschera del male.

La radice ultima dell'ideale comunistico, che non si trova nell'attiva vita spirituale e morale degli uomini, si scopre agevolmente nella brama vana e puerile della liberazione dalla fatica e dal dolore, indivisibili dalla vita e stimoli della vita, e, in quanto la sua origine è tale, non ha niente da vedere col desiderio, come si usa dire, di una « umanità migliore », che sempre è vivo negli uomini e si attua, quando e come si può, nelle particolarità delle azioni, e degli avanzamenti. Qui il desiderio di un'umanità migliore è inteso, invece, nel senso di una umanità che sia diversa essenzialmente dall'umanità che è la nostra, di un mondo che sia diverso dal mondo che noi conosciamo: che è il mito del « di là », dell'« altro mondo », Eliso, Eden, Paradiso, Regno degli Eletti, o altro consimile. Certo, nel mito c'è sempre, insieme con le combinazioni dell'immaginazione, uno spunto di verità, sebbene in veste non filosofica, e in questo caso la verità sta nel concetto della vita immortale, in cui lo spirito è libero dal corpo, non sente e non soffre col corpo, ha raggiunto pace e riposo, e tuttavia non resta inoperoso e impartecipe alla realtà del mondo: nel concetto dell'opera umana che si eterna di là dalla vita dell'individuo, nella storia che sopr'essa si prosegue e che ad essa ha riferimento e sostegno; dell'immortalità effettiva non solo di coloro di cui la fama suona, ma di tutti gli

altri di cui i nomi sono dimenticati, e non perciò essi non vivono nel nostro mondo e non esercitano l'ufficio che fu il loro. È questo il fine delle opere che l'uomo crea — *nos, non nobis*, — facendole il più possibile belle affinché si distacchino da lui, persona transeunte, e vivano in una sfera superiore, non fuori ma dentro la vita stessa. Tuttavia accade che il mito venga materializzato, e ciò ch'era stato dapprima portato e posto fuori del mondo, vi sia riportato, non per riconoscerlo come l'idealità di cui sopra s'è discorso, ma come un fine particolare da attuare materialmente sulla terra; il che è, per più lungo giro, un'altra via per pervenire all'ideale comunistico. Il Marx non solo ripercorse questa via già aperta dalle religioni, ma vi aggiunse un altro mito religioso, quello del paradiso perduto e da riacquistare, che in lui divenne il mito del comunismo primitivo, che andò perso nel corso della storia e la perdita si espiò con una sequela graduale di castighi, con le tre età della schiavitú, del servaggio e del salariato, finché si riguadagnerà nel ripristinato comunismo razionalizzato e fatto consapevole di sé stesso.

La conclusione, da noi mercé l'analisi dei concetti ottenuta, della nullità dell'ideale comunistico non ha uopo di essere convalidata dalla narrazione storica, che questo non può fare, e che, invece, da quell'analisi riceve la spiegazione del perché l'ideale comunistico non si sia mai attuato. Giuoco d'idilliaca immaginazione nei vecchi libri di utopia comunistica, esso fu presto smentito quando tentò di attuarsi con la fondazione di colonie per virtú di piccole società di fedeli ed entusiasti, le quali trassero vita stentata e presto si estinsero. Il Marx aspettò per più tempo la catastrofe rivoluzionaria della società borghese, prevedendola prossima di decennio in decennio, e pensando che si sarebbe aperta con una crisi nell'economia mondiale, pari a quella di cui si era avuto saggio negli anni 1846-47, che

avevano perciò, secondo lui, generato il '48 e le sue grandi speranze, deluse poi per la chiusura della crisi; ma queste crisi generali, che egli credeva conseguenze necessarie ed effetti fatali dell'ordinamento capitalistico, non si ripeterono, e il Jevons finí, circa quel tempo, con l'attribuirne la causa alle macchie del sole! Comunque, dei grandi Stati nessuno ha avuto mai una rivoluzione con assetto comunistico; né ai nostri giorni forma eccezione il caso della Russia e degli stati e territorî dalle sue armi per effetto della guerra occupati, perché solo in apparenza la Russia è comunistica, come ormai sanno tutti — tutti, diciamo, quelli che hanno occhi per vedere e orecchi per udire; — i quali sanno altresí che il comunismo e le dottrine del Marx, a cui i suoi uomini politici si richiamano, valgono alla politica russa da strumento di propaganda. Uno scrittore tedesco, che viaggiò quel paese nei primi anni dell'istituito regime bolscevico, maravigliato di non vedere negli ordinamenti l'attuazione del comunismo, e ricevendo per risposta a ogni sua domanda che quel che non c'era si sarebbe avuto piú tardi, osservò sorridendo che, per questa parte almeno, in Russia il verbo si coniuga sempre al futuro. La qualità di regime politico che è stata foggiata colà e che porta il nome di comunismo, non abolisce lo Stato, come il Marx prescriveva, anzi lo pone fortissimo e assoluto come non mai fu per il passato, neppure con lo czarismo, che « totalitario » non era o non era giunto in ciò al culmine odierno; non si è ottenuta l'eguaglianza economica e la misura dei salarî è disugualissima tra gli operai e gli alti gradi; non si permettono scioperi e il contadino è come affisso alla terra e l'operaio alla sua industria; non si riesce a far nascere nuova filosofia, arte, religione, morale, che siano quel che questi nomi importano e, insieme, materialistiche e proletarie; ma ben si riesce ad abbassare la vita spirituale in tutte le sue manifestazioni, se anche non si possa di queste

strappare gli ascosi germi, dai quali rinasceranno nel modo stesso che nella età che si disse primitiva e selvaggia nacquero.

La nullità della storiografia comunistica non può essere paragonata a quella della storiografia che si chiama « tendenziosa » e che viene a giusta ragione riprovata per le alterazioni che introduce nel quadro della verità al fine di conseguire effetti oratorî e predeterminate azioni pratiche, giacché le pecche di questa sono falsificazioni parziali e non una falsificazione totale della storia, che, in ogni altro riguardo, essa procura, pei suoi stessi fini, di rispettare quanto piú può. Ma la storiografia comunistica, negando l'idea stessa genuina della vita, sostituendole quella dualistica, e parsistica o manichea, della lotta del bene contro il male, del bene che è l'eguaglianza contro il male che è l'ineguaglianza, mettendo capo al trionfo finale dell'eguaglianza, che farebbe sparire la disuguaglianza e cosí abolirebbe la storia, è falsificazione e nullificazione totale. La storiografia ha per suo fondamentale carattere quella che comunemente si chiama « oggettività » e « imparzialità », cioè nega i fatti concepiti di natura negativa, che sarebbero contraddizioni in termini, e riporta tutti i fatti alla loro positività, riconoscendo di ciascuno la razionalità, ossia l'ufficio tenuto nel tutto che l'occhio dello storico scorge, e con ciò la reciprocità del legame con gli altri fatti, che li adegua e dignifica tutti: al pari del medico che esegue una diagnosi, lo storico conosce la malattia solo in quanto la conosce non come cosa estranea alla natura, ma come processo naturale tra gli altri processi naturali. E tanto la coscienza storica è ferma in questo convincimento, e tanto è sicura di sé stessa e della impossibilità di venir meno alla sua propria natura ed essenza, che, attenendosi all'*omnia munda mundis*, non dubita di ammettere in sua compagnia le tendenze pratiche dello scrittore di storie, come si vede dal piú al

meno in tutti i libri di storia, dai quali, anche senza esplicite professioni di fede, è ben facile ricavarle. Per uno scambio, ciò è stato recato a prova che una trattazione storica realmente imparziale non è attuabile e non è mai stata al mondo, o se n'è vagheggiata come attuazione l'indifferenza della cronaca e del puro filologismo; laddove bisognava semplicemente dire che il « libro » di storia non è esclusivamente « pensiero storico » e, pel fatto stesso che si concreta nella parola e nello stile, dà intera la personalità dell'uomo e dello scrittore, il quale, per storico o per filosofo che sia, non può deporla lasciandola alla porta, se nella sua stessa parola, nel timbro della sua parola, quella risuona [1]. Ma lo storico, nel prendere con sé compagno il suo sé stesso praticamente e moralmente impegnato, non solo non confonde, ma fa vieppiù netta risaltare la distinzione tra il pensatore e l'uomo di passione, e con ciò si può dire che rammenti all'uomo intero che ogni pensiero storico deve metter capo all'azione personale e al dovere morale. Ed ecco perché ogni libro di storia contiene un elemento di oratoria, di raccomandazione, di polemica politica, e sarebbe cattivo indizio che mancasse la passione per la materia che è oggetto di storia: passione che acuisce l'intelligenza stessa dello storico, laddove la tiepidezza e l'indifferenza tendono a traviarla, come s'è accennato, verso il mero cronachismo e filologismo. In quali limiti l'un elemento debba contenersi rispetto all'altro, l'intellettivo verso il passionale, è questione che il gusto letterario caso per caso risolve: quel gusto che si chiama anche il senso del conveniente.

Ma la nullità della storiografia comunistica ha il suo suggello nel fatto che il comunismo, incapace come è di

---

[1] Si veda *Filosofia e storiografia*, saggi (Bari, 1949), pp. 122-27: « Le espressioni affettive nei libri degli storici ».

ogni storiografia, non può scrivere, ossia pensare, neppure la storia di sé stesso, e resterebbe senza storia se non lo raccogliesse nella sua liberale larghezza la storiografia senza partito o imparziale, la storiografia filosofica e critica, che non può certo trascurare un gruppo di fatti così cospicuo come quello che nell'ultimo secolo e mezzo s'iscrive sotto nome di comunismo. Senonché, nel trattarlo, verrà a lumeggiarlo alquanto diversamente da come tenta di presentarlo la pseudostoriografia o l'invettiva storicamente colorata dei comunisti, perchè, anzitutto, la genesi mentale di esso non si trova direttamente nelle sofferenze e nelle agitazioni delle masse operaie, ma nel pensiero che ha innalzato (come non accadde né per le rivolte degli schiavi e dei gladiatori dell'antichità, né per le *jacqueries* e guerre di contadini di tempi posteriori) quei movimenti e convulsioni sociali a problemi, e perciò negli uomini di cultura e nella coscienza morale, cristiana e liberale, che riempì quei problemi della propria sollecitudine, e nella classe politica che li venne traducendo in pratici provvedimenti; donde il fatto, strano in apparenza ma ovvio nella realtà, che i promotori del comunismo e socialismo furono tutti di quella classe che la faziosa polemica denomina e aborrisce e sprezza come «borghese»[1]. E certamente i primi atti a difesa dei lavoratori e ad affermazione dei loro diritti vennero dai parlamenti, che, con le grandi inchieste come quelle inglesi sulle condizioni del lavoro, iniziarono la legislazione sociale, la quale si è estesa sempre più nel secolo trascorso da allora. Nacque nella prima metà dell'ottocento la parola «questione sociale», considerata la grande «questione del secolo»: parola che, sebbene suscitasse la

[1] In proposito cfr. il saggio: *Considerazioni sul problema morale dei nostri giorni* (1944), in Croce, *Pensiero politico e politica attuale* (Bari, 1946), pp. 3-24.

vivace negazione di qualche uomo politico come il Gambetta (ma il detto famigerato del Gambetta si trova già, e assai bene ragionato, in una lettera del Flaubert del 1857): « La question sociale n'existe pas », veniva negata nelle aspettazioni utopiche che portava in sé, ma non nei fatti che adombrava, i quali erano la nuova fisionomia dell'industria moderna e della classe operaia che a questa si lega, e il sentimento che si era formato della somma gravità dei contrasti e conflitti che ne nascevano, e del bisogno di regolarli senza che, per raccogliere il frutto, si abbattesse l'albero. Ma l'opera attiva e paziente dei governi era dai comunisti sospettata, screditata e male accolta, perché essi pensavano di dover tagliare e non già sciogliere il nodo o i nodi, e con la violenza mettere in atto in modo integrale il loro ideale e il trapasso o salto dalla esistente a una affatto nuova società, della qual cosa si è di sopra accennata la critica, e perciò anteponevano il peggioramento delle condizioni sociali che, stimolando alla rivolta, dava speranza di aprire un processo rivoluzionario. E tuttavia con la sua negazione e con le sue minacce il comunismo operò pure in qualche modo positivamente col disporre gli uomini e le classi riluttanti a cedere alla necessità dei tempi, non potendosi contare sugli entusiasmi generosi, su quelle « Notti del quattro agosto », che sono rare e di labili effetti. Altre formazioni o effetti sociali del comunismo furono meno pregevoli e meno fecondi di bene, come l'« odio di classe », piuttosto che spontaneamente sentito, introdotto o eccitato negli animi delle classi popolari con la facile alleanza dei poco salutari sentimenti della cupidigia e dell'invidia; la diminuzione del posto che prima si riconosceva alla cultura e la sostituzione ad essa della incultura della propaganda, che lascia sussistere e per di più avvelena l'ignoranza; il poco riguardoso trattamento verso le stesse classi proletarie, delle quali i demagoghi si valgono, col

nome di « masse », al grado di proiettili umani per i loro fanatismi o le loro ambizioni, ma che essi né ben conoscono né amano, come furono sentite, comprese e fatte amare dagli artisti di un tempo, e non di partito, perché quelli di partito sono privi di questo dono o lo perdono nell'assumere tale ufficio, né par che giovino le scuole speciali aperte in Russia di arte proletaria, tanto poco proficue all'arte quanto al proletariato. Tuttavia queste cose inutili o dannose non erano tali da impensierire troppo sulla sorte della società umana, essendo l'ignoranza sterile e le sue radici deboli. Ciò che ha determinato le nuove fortune del comunismo non è stata la sua forza ideale e sociale, ma le grandi guerre del secolo ventesimo, che hanno portato alla distruzione o piuttosto al suicidio della possente e operosa e fiorente Germania e a dividere l'Europa, e si può dire il mondo, in due potenze o due gruppi di contrapposte potenze: l'uno, nel suo complesso storico e liberale, che è dell'Occidente, e l'altro antistorico e dittatoriale, che è dell'Oriente, con a capo la Russia; e questa potenza, che, come ogni potenza, è tendenzialmente imperialistica, non poteva certamente in sede di politica e di guerra rinunziare a un mezzo che le si offriva pronto ed efficace, e non innalzare la bandiera del comunismo e del marxismo e con essa indurre, se non la scissione, il turbamento nel seno dei popoli avversarî, e cosí indebolirli. Per tali vie il comunismo è asceso ad una forza che era ben lungi dall'avere prima delle due guerre, quando già languiva dappertutto, ed è ora delle maggiori che siano nel mondo; sebbene nel toccare questo alto grado di forza si sia intieramente disciolto come comunismo, scoprendo l'irrealtà del suo ideale, e sia divenuto semplicemente « slavismo », cioè la maschera di quella minaccia slava che si profilò sull'Europa e sul mondo subito dopo la vittoria riportata dalla Russia contro Napoleone, e che, dopo esser passata per molteplici vicende nel corso di un

secolo e per lunghi tratti quasi scomparsa e come dimenticata, si è ravvivata infine, raccolta e maturata con la caduta dello czarismo e della non ingenerosa ma scettica e fantastica e infingarda nobiltà che lo circondava, e con l'avvento di un nuovo czarismo, che ha messo in atto una rivoluzione sociale, ed è formato e sostenuto da gerarchie spregiudicate, non intese ad altro che alla volontà di potenza e armate di tecnica moderna. Come in Russia, cosí nelle menti dei comunisti che formano grossi partiti in altri paesi non c'è piú nulla del comunismo d'un tempo, razionalistico e umanitario, ma l'incanto dell'imperialismo slavo a cui essi soggiacciono e che comunicano ad altrui quasi fato imminente dell'Europa e del mondo; sicché, pur continuandosi a recitare il catechismo marxistico, si avverte che questo è recitato tanto piú insistentemente quanto meno è creduto e quanto meno si fa sentire nella scienza e nella cultura, che nel fatto vanno innanzi senza di esso, tuttoché infastidite dal rimbombo della sua voce stentorea. La storiografia comunistica si viene ora convertendo in una diversamente atteggiata storiografia del bene contro il male, della Russia comunistica e umanitaria e zelatrice di pace contro il mondo occidentale capitalistico dal cuore antiumano dell'usuraio e spietatamente bramoso di nuove guerre e di nuovo spargimento di sangue. Non oso affermare che vi sia gente, usa alla critica e usa a discendere nel fondo di sé stessa, che creda a questa nuova mitologia della luce e della tenebra; ma certo moltissimi ve ne ha che si persuadono di credervi, la qual cosa induce a penose considerazioni chi non molto ami vivere in tempi in cui abbondano la rozzezza spirituale e l'indistinzione della menzogna dalla verità, e il dire il contrario di quel che si sa vero, e gli sguardi stanno fissi al proprio comodo o alla propria paura, e l'anima si è indurita a tal segno che pare di vedersi dinanzi non uomini come noi, ma automi meccanicamente

costruiti e forti di meccanica coerenza, coi quali non si possiede comunanza alcuna di pensieri e di affetti, ed è precluso ogni reciproco abbandono. Ma, di tra le ombre di questo pessimismo, pur torna la visione dei tanti che soffrono la medesima tristezza, e, nel raccogliere in sé questa fraternità di dolore, si ritempra di continuo in noi la risolutezza a difendere tenacemente il retaggio ricevuto dagli spiriti che hanno creato, con lavoro di secoli, questa che è l'unica idea di civiltà, che sia dato pensare come perpetuo ampliamento e arricchimento di sé stessa e che a noi, che passiamo ora sulla terra, è ora affidata.

1949.

PARTE II

SCHIARIMENTI FILOSOFICI

I

Osservazioni intorno alla dottrina delle categorie.

La dottrina delle Categorie o dei supremi predicabili del giudizio, inclusa nell'organo aristotelico, è stata ordinariamente considerata parte della trattazione della scienza logica.

Ma, se vi si riflette, non può avere consimile collocazione, perché sorpassa l'àmbito della Logica in quanto questa è particolare scienza filosofica e quella investe le altre parti tutte della filosofia, essendo ciascuno dei supremi predicabili a capo di un corrispondente ordine di realtà e di una particolare scienza filosofica, sicché, presa in quella estensione, la dottrina delle Categorie non solo non può includersi nella Logica, ma la Logica è inclusa in essa come la categoria del pensiero, distinta da quella della fantasia e del volere e della moralità.

E, sebbene tutte le categorie siano pensabili e pensate come concetti, per sé non sono concetti, ma potenze del fare spirituale, strette bensí l'una l'altra da un intrinseco nesso unitario, ma non riducibili tutte a una sola di esse nella propria singolarità, né risolubili tutte in un *x* che le anneghi e le annulli; onde la dottrina delle Categorie sta, con la stessa sua presenza, contro ogni panlogismo, panestetismo, paneticismo e simili, e contro il misticismo che li neutralizza tutti in sé stesso.

Per essere realtà, la singola categoria deve andare unita di volta in volta con una materia (— prendo, come è chiaro, questo termine nel senso aristotelico di una forma che un'altra forma susseguente investe ed abbassa a sua materia —), in un'unione così fatta che è fusione piena, per modo che nella realtà che ne nasce non siano apprensibili la categoria e il categorizzato, la forma e la materia, ciascuna per sé; e perciò nella realtà in quanto pensiero la categoria deve essere il pensiero, e la materia l'intuizione, e così formarsi il giudizio che è l'effettivo pensare, per il quale vale la formola kantiana che senza la categoria l'intuizione sarebbe cieca e senza l'intuizione la categoria resterebbe vuota. Ma l'analogo di questa formola vale per tutti gli altri atti spirituali, giacché anche la fantasia o categoria estetica sarebbe vuota senza la materia che le porge la volontà in quanto sentimento e passione, e questa sarebbe cieca senza la luce intuitiva della fantasia; e così, correlativamente, per le forme pratiche. Donde il detto del filosofo che tutte le cose si producono giudicandosi e ciascuna di esse è un giudizio (il che si esprime meglio in lingua tedesca, nella quale il giudizio si dice *Urtheil*).

Nella realtà come pensiero, il concetto non precede né segue il giudizio ed è il giudizio stesso; e del pari l'uno e l'altro si identificano col sillogismo, perché non si concettualizza né si giudica senza ragionare. La distinzione di queste tre forme, che si legge nei trattati di Logica, è grammaticale o verbale, come si dice, e non logica.

Il concetto del concetto è, pertanto, distinto dal concetto della categoria, in quanto questo è più comprensivo che non sia la sola sfera del concetto; ma in tutte le sfere l'incarnazione della categoria, ossia la sua unione con la materia, è piena fusione, e la descrizione analitica del processo dell'unione rischia di diventare mitologica se non lo si contiene nei suoi limiti didascalici. Variano solo la par-

ticolarità della categoria e la particolarità della materia, che se per il pensiero è l'intuizione, per l'intuizione è la passione o sentimento, e per la vita morale l'appetito o *cupiditas*, e per la sfera utilitaria o economica la molteplicità delle *cupiditates*, da ridurre di volta in volta ad una per uscire dall'indifferenza ed operare.

E a tutte esse la materia viene dal corso storico, e in quanto esse tutte le danno la forma storica, di storia nuova e presente rispetto alla storia passata, tutte sono formazioni storiche. Onde accade che il concetto di categoria in quanto concetto del concetto sia in continua formazione ossia in arricchimento storico. Affatto inammissibile sarebbe, se non fosse inconsapevolmente metaforica, l'espressione che un tempo si usava per designare i concetti col chiamarli «soprastorici»: se non ci fosse il divenire e la storia, non ci sarebbe alcuna realtà e perciò anche nessun pensiero e nessun concetto, fuor che *in mente Dei*, di un Dio solitario, trascendente e mitologico.

Ma la sollecitudine che portava a collocare il pensiero in un empireo soprastorico, sebbene poi di questa collocazione non potesse fare se non un uso meramente metaforico, aveva qualche giustificazione, in quanto trepida e vigile cura contro la confusione dei concetti puri coi concetti empirici, tra i quali vediamo sovente i primi, cioè i concetti della categoria, mescolati, disconosciuti e tolti in iscambio, sicché, nell'impeto di questa difesa, si andava oltre il segno, pretendendo di tenerli puri financo dalla storia, con procedimento altrettanto semplicistico quanto quello di mantenere pura l'anima col privarla del corpo. Dal loro carattere storico non viene detrazione alcuna di purità ossia di universalità ai concetti, ma soltanto ad essi miglior fondamento e maggiore saldezza. I concetti empirici, insieme con gli astratti, si distinguono nettamente dai concetti speculativo-storici in ciò, che quelli sono con-

venzionali e pratici e questi teorici e schietti (φύσει e non νόμῳ).

Ma questa differenza dei concetti puri e storici dagli impuri o improprî e dagli astratti e matematici, conduce a notare che nelle tabelle delle categorie sogliono andare inclusi cosí quelli che hanno realtà di pensiero come quelli che l'hanno solo di uso pratico e convenzionale. La filosofia non può trattare se non dei primi, e dei secondi solo schiarire, in rapporto ai primi, la genesi logica, e non già usurpare le parti dei naturalisti e fisici e matematici, determinando quali e quanti siano o debbano essere, cioè quanti e quali ai cultori delle scienze torni comodo di foggiare ai fini del sapere scientifico o di abbandonare come non piú redditizî a questo fine.

Purgare, dunque, secondo questo criterio, le tabelle delle categorie dal miscuglio che s'incontra anche nelle piú famose, nella aristotelica, nella kantiana e nella hegeliana, è indispensabile, e considerare categorie solo quelle che appartengono o attengono alla filosofia come sinonimi o aspetti delle categorie supreme, alle quali bisogna sempre riportarsi. La tabella aristotelica delle dieci categorie, con le aggiunte cinque o postcategorie, non ci dà nessuna dichiarazione del criterio con cui fu condotta, e somiglia un'enumerazione di cose sparpagliate, che non giustificano né il posto a cui sono state innalzate né perché debbano esse sole occuparlo; quella kantiana enuncia bensí il criterio, ma questo è forse il piú infelice che si potesse mai adottare, cioè le forme verbali e grammaticali, che servono indifferentemente a giudizî filosofici e non filosofici, proprî e improprî, e anche a mere situazioni psicologiche; quella hegeliana, preceduta dall'esigenza già sentita e manifestata dal Fichte di una deduzione delle categorie, si prova a congiungerle col logico filo di uno svolgimento che, conforme all'Idea hegeliana dello svolgimento, va da imperfetto a

sempre meno imperfetto fino al culmine della perfezione, nel quale si arresta, annullando sé stesso nell'immobile sopramondo della contemplazione; e anche nello Hegel le categorie speculative e quelle naturalistiche si susseguono e si avvicendano frammiste e confondono i diversi loro caratteri. Poi, salvo che da qualche epigono, la dottrina delle categorie, intesa come parte della scienza logica, non è stata più coltivata, non perché metodicamente confutata e sostituita, ma forse piuttosto perché si avvertiva nel fatto la sua aridità e infecondità e la si trascurava come superflua.

E, quando ricomparve, aveva cangiato aspetto e nome, e si chiamava «Teoria dei valori», e, dimentica di sé stessa e inconsapevole dei suoi doveri e dei suoi diritti, non fu riconosciuta neppure da altri e non fu posta, che io sappia o ricordi, in relazione con l'antica dottrina che prendeva nome dalle categorie. Lo Hegel aveva pensato ed enunciato nella sua *Scienza della logica* una grande verità: cioè che sola forma genuina del giudizio è quella che egli chiamò «giudizio del concetto», ossia tale che, ponendo un oggetto in relazione col concetto, determina se l'oggetto sia vero o falso, buono o cattivo, bello o brutto, e simili, e che solo contiene un vero e proprio atto giudicativo, osservando a conferma che, anche nella vita ordinaria, «solo questo si chiama giudicare»[1]. Ma gli autori delle «teorie del valore», che avevano smarrito la tradizione della grande filosofia e aborrivano (come in generale

[1] Queste pagine dello Hegel non mi pare che abbiano ricevuto il debito risalto e abbiano richiamato la meditazione che meritavano, la quale, in un altro riguardo, avrebbe condotto a critiche contro lo stesso loro autore: v. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, libro III, cap. 2 (trad. it. del Moni, III, 118: cfr. 76-90); e v. anche *Encykl.*, ed. Lasson, 167-178 (trad. ital. del Croce, pp. 148-154). Altri schiarimenti in proposito nelle mie *Nuove pagine sparse* (II, 138-42).

allora si aborriva), e quasi avevano scomunicato Hegel, e l'unico loro congiungimento col passato dell'età gloriosa del pensiero tedesco era in un pensatore, notevole solo perché tenace oppositore reazionario, lo Herbart, non sospettarono che essi si incontravano col concetto hegeliano del giudizio nella sua severità logica in cui il valore coincide con l'essere, il razionale col reale, e inclinarono al concetto herbartiano del valore come qualcosa di alogico e di aggiuntivo, un *Zusatz* di piacere e dispiacere, di approvazione e disapprovazione, che seguiva alla riconosciuta verità: ossia guardarono nel giudizio di approvazione e riprovazione non quello che era il discernimento di un positivo da un positivo diverso, cioè la sua forza conoscitiva, ma la disposizione sentimentale che è già atto pratico e volitivo e promuove una nuova realtà[1]. Così la loro nuova dottrina delle categorie come valori nacque debole, e non si legò e fuse intrinsecamente coi fatti e con la storia.

E poiché essi non intesero la grande verità del giudizio come giudizio del concetto e pertanto della realtà come valore, di uno o di altro ordine, del vero, del bello, del buono, dell'utile, non potevano passare al problema della « deduzione » o, meglio, dello svolgimento delle « categorie » o « valori » o « forme dello spirito », e metterlo per la via propria della soluzione, che lo Hegel, il quale aveva sentito più fortemente di ogni altro la serietà ed urgenza di questo problema, non aveva indovinata, né poteva, posto il suo panlogismo e il suo teologismo. L'avere noi, nel dare di sopra esempî di categorie, recato forme dello spirito, tacendo di tutte quelle che tali non sono, ma parti-

[1] Sui giudizî di valore nel senso herbartiano rimando alla critica che ne feci nella *Filosofia della pratica* (sesta ed., Bari, 1950), pp. 26-29, e a un mio saggio nel volume: *Saggio su Hegel e altri di storia della filosofia* (terza ediz., Bari, 1949), pp. 396-410: « I giudizî di valore nella filosofia moderna ».

colari operazioni e di ordine non schiettamente conoscitivo (come la categoria di « causa ed effetto », o quella di « azione reciproca », le quali appartengono alla scienza della natura e diventano calamitose se vengono introdotte nelle scienze filosofiche), questo nostro esclusivo riferimento, nelle osservazioni che siamo venuti facendo, alle cose o meglio agli atti dello spirito e non alle cose della natura dei naturalisti, viene giustificato e confermato dalla conclusione a cui abbiamo messo capo. Senonché il legame tra le categorie non può essere una deduzione da una di esse, a cui si dia la virtú di genitrice di tutte le altre da una unità astratta e immobile, come è l'unità matematica, o, peggio ancora, una generazione all'infinito di sempre nuove categorie che sarebbe il suicidio della categoria e, invece della « storicità », darebbe il « fenomenismo »[1]. Il loro legame vero non è altro che l'eterno loro implicarsi l'una nell'altra e venire ciascuna al primo posto e ciascuna rientrare nel circolo eterno, come la Beatrice del paradiso dantesco, che sorride e riguarda e poi si volge alla « eterna fontana ».

Se non m'inganno, la critica e la storia che ho delineate, dichiarano la morte della vecchia dottrina delle categorie, trascinantesi ancora come viva in qualche epigono nel quale era spento il senso della freschezza e originalità

[1] Discussi particolarmente questa dottrina, che fu del cosiddetto idealismo attuale, col De Ruggiero, che era un assai vivace seguace di quella scuola: si veda questa discussione del 1921-22, rist. in *Pagine sparse* (Napoli, 1943), III, 392-416. E il De Ruggiero, anche lungo tempo dopo che si era distaccato da quella scuola, rimase impigliato nella fenomenistica concezione della categoria, come si vede nel suo ultimo libro sullo *Hegel* (Bari, Laterza, 1948), dove esce a dire che non è da « coartare la logica in un sistema chiuso di categorie, impotente a racchiudere l'infinita attività categorizzante del pensiero » (p. 211). Ma l'attività categorizzante del pensiero è il giudizio, ossia la fusione o sintesi di categoria e intuizione, di universale e singolare.

del filosofare, come nella *Kategorienlehre* dello Hartmann, che è passata senza alcuna efficacia sulle menti; ma al tempo stesso annunziano la sua resurrezione nella teoria delle forme dello spirito, une e distinte e creatrici eterne della realtà come storia, e une e distinte nel pensiero giudicante.

Ma poiché mi è accaduto di dover tornare sulla dottrina delle categorie a questo modo elaborata, mi pare opportuno un accenno al profilarsi, che si suol notare, di esse e dei loro problemi nelle religioni e nelle teologie, la qual cosa ha la sua verità, se è vero, come è vero, che le religioni e le congiunte teologie siano il precedente delle filosofie. Così Hegel insiste sulla importanza del dogma cristiano della Trinità, e altri, variamente, su quello della «omousia» o della parità delle persone divine e del loro ufficio progressivo dal Padre al Figlio e allo Spirito santo, e della concezione di Satana avversario e servo di Dio, e simili; e si legge, per esempio, in un pregevole libro italiano sulla storia della filosofia cristiana, che con l'omousia, proclamata dal concilio di Nicea, «siamo già agli albori del mondo moderno», perché «essa ci dice che l'ansia del divenire non è una degradazione del mondo, che la perfezione non sta solo nel passato, nell'intatta virtù dei padri, ma permane identica nei figli, e ripone questa identità in un rapporto superiore alla personalità degli uni e degli altri, ma immanente a questi non meno che a quelli»[1]: in altri termini, appare il concetto del «progresso». E certamente è da dubitare che nelle religioni e teologie affiorino o siano tendenze verso certi concetti e suggestioni a porli, e solo per una sorta di reverenza alle origini si traducono volentieri le formule delle nostre nuove verità nelle formule loro

---

[1] De Ruggiero, *Storia della filosofia*: parte seconda: *La filosofia del cristianesimo*, vol. II (2ª ed., Bari, 1934), p. 12.

antiche e solenni. Ma non bisogna mai dimenticare che le religioni sono sempre « mitologia », cioè, come diceva il Vico, una « inopia » della mente, che, non ancora abbastanza forte, si acconcia a convivere con le immaginazioni, e che la filosofia nasce, sí, su questo suo precedente, ma nasce con lo slegare questo legame e col ripigliare da capo il problema per virtú del pensiero e della critica che gli è intrinseca: cosicché le sue categorie sono categorie logiche: la trinità o triade onde la contrarietà si svolge e la supera è dialettica, cioè un pensiero speculativo, e non è la trinità cristiana; e dappertutto spariscono le persone dinanzi alle forme e ai momenti dello spirito. Ciò sia detto per impedire o schiarire confusioni e intendere i nuovi valori conoscitivi che adottano i vecchi nomi di « dualità », « triade » o « tetrade » o di altri dei cosiddetti « numeri sacri », con le unite fantasticherie e arguzie e accademismi ancora imperversanti nel cinque e seicento, che Galileo scacciò dalle scienze fisiche e naturali, laddove la filosofia moderna adopra quei vocaboli per comodo verbale.

Piuttosto gioverebbe meglio indagare a qual fine la dottrina moderna delle categorie si venne elaborando nel modo che ho di sopra esposto, sul qual punto a me pare evidente che esse furono il processo logico e intrinseco al moto della filosofia verso la sua unione e fusione con la storiografia ossia col pensiero storico: il che forse solo oggi è diventato a pieno consapevole come non fu nel suo principale promotore, il Kant. Il giudizio storico ha la duplice sua premessa nel documento interiore o interiorizzato o intuizione, e nel pensamento delle categorie e della loro dialettica.

In effetto, uno dei primi e piú profondi indagatori del rapporto delle categorie, il Vico, le chiamò « storia ideale eterna », nella quale corrono le storie particolari che si pensano nel tempo: che è un bel detto e che piace adot-

tare pur con la dovuta cautela. E necessario è avvertire che se per motivo di risalto nel discorso si divide l'una categoria dall'altra, non bisogna mai dimenticare che ciascuna richiama tutte le altre, perché la loro distinzione è insieme unità, l'unità dello spirito. E bisogna pensare anche che esse sono, come si è detto, « potenze del fare », e come tali non stanno inerti né docili, ma ciascuna aspira a persistere andando oltre il suo ufficio, donde una sorta di *bellum omnium contra omnes*, l'opposizione, che è generata dalla distinzione stessa, in quanto dà vita allo spirito e fa di ogni suo atto una conquista. L'opposizione sorge in tutte le categorie, e non già da categorie materiali contro le spirituali, come suole concepirla il dualismo.

II

Intorno alla categoria della vitalità.

Torno di tanto in tanto su un punto che stimo di molta importanza per una concezione serrata e non contraddittoria della libertà, circa il quale mi sono state mosse o ancora mi si muovono obiezioni che io, sebbene le abbia sempre accuratamente raccolte ed esaminate, non ho potuto riconoscere valide e molto meno atte ad aprire nuove vie.

Il punto è quello in cui, fin da cinquanta anni or sono, agli inizî del mio qualsiasi filosofare, feci la proposta di aggiungere alla veneranda triade dei valori e delle forme dello spirito, il Vero, il Buono e il Bello, la forma che designai come dell'Utile o dell'Economico, e di poi, e forse meglio, della pura e semplice Vitalità: quarta categoria, che ampliava quel numero sacro della triade alla tetrade, che anch'essa figurò nell'antichità presso alcuni popoli come sacra ed è, come forse non è l'altra, ricca di corrispondenze e d'interne armonie, che i pitagorici avvertirono.

Oggi mi è capitato di svolgere da capo il filo delle mie considerazioni in proposito, avendo per caso riaperto i *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, uno di quei libri del Kant che va un po' terra terra a paragone delle tre *Critiche*, ma che è sempre la parola di un serio e coscienzioso pensatore.

Ora, proprio al principio di quel libro si trova una divisione dei doveri morali in doveri dell'uomo con l'uomo

e dell'uomo con esseri non umani, e la prima classe suddivisa in doveri verso sé stesso e doveri verso gli altri uomini, e la seconda in doveri verso esseri subumani e doveri verso esseri sovrumani. E, soffermandomi alla prima suddivisione che il Kant determina, per i doveri verso sé stesso, nel principio della perfezione, e per quelli verso gli altri uomini, nel principio della felicità, e senza ora proseguire verso gli esseri « subumani » e quelli « sovrumani », ho ritrovato qui lo sviamento che accade con l'introdurre i concetti di sé e degli altri, e della perfezione propria e della felicità altrui, nel concetto dell'azione morale, la quale è sempre rivolta a quel che è comune agli uni e agli altri e supera gli uni e gli altri, come l'elevamento della vita, il dispiegamento della libertà. L'individuo perfeziona sé stesso sempre che opera un atto di elevamento, e perché cerca questo e non la felicità propria, cosí non la felicità deve procurare o mantenere negli altri, ma l'elevamento, e, secondo tal criterio, approvarli o biasimarli.

Fuori di ciò, verso il mero « sé stesso » non hanno luogo doveri morali, perché quel sé stesso è la mera vitalità, che per sé si afferma e svolge di qua dalla morale; sebbene sia condizione e premessa della morale e l'uomo non potrebbe esser poesia, pensiero, moralità, se anzitutto non fosse spirito vivente.

Terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un Dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che

precede la civiltà, e alla civiltà succede interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove premesse. L'uomo non può negare il diritto di essa, la forza della vitalità, perché le appartiene, come non può negare quelle della poesia, del pensiero, della vita morale, alle quali parimente appartiene, né può negare lo spirito in universale, perché l'ha in sé come sua forma eterna.

È povero frutto d'immaginazione spezzare questa unità, contrapponendo un'anima senza corpo a un corpo senz'anima, uno spirito a una materia, una natura interna a una natura esterna, perché la critica dimostra che il circolo è tra forme spirituali, tutte del pari razionali e distinte tra loro, circolo della distinzione che è tutto insieme rapporto e unità.

La quarta categoria o quarta forma spirituale, della quale mi feci avvocato e patrocinatore, mi valse a dar ordine e fondamento a teorie e discipline che erravano staccate come « teoria delle passioni », « teoria dell'amore », « regole della prudenza », « regole della politica », « leggi dell'economia », « filosofia del diritto » e simili, e che i filosofi o degradavano come irrimediabilmente empiriche, o disciogliervano in altri concetti filosofici, o da essi malamente le distinguevano, togliendo di conseguenza solidità e purezza alla stessa Filosofia della morale e alla sua lunga polemica contro l'utile, che a ragione è da superare e integrare, ma che a torto viene, nella sua positività, disconosciuto. Il processo di fondazione della nuova scienza filosofica incontra difficoltà simili a quelle che ritardarono per secoli il sorgere sulle Poetiche, sulle Teorie delle arti, sulle Teorie del bello, sulle Teorie del linguaggio, e simili altre sconnesse e piene di artifici e di preconcetti, della scienza unitaria dell'Estetica, come scienza della pura espressione che le abbraccia e fonde e schiarisce tutte, portandole ad energia critica e speculativa.

Ma il guadagno di questa filosofia dell'economicità, dell'utilità o della vitalità che si dica, rappresentava nella

mia mente l'ulteriore dissoluzione e nuova fondazione dei conati che ancora erravano tra contradizioni e fantasticherie come « filosofie della natura », materialistiche o idealistiche che volessero essere, perché convertivano il concetto astratto della natura delle scienze fisiche e naturali, nell'altro, reale e spirituale insieme, della vitalità, di quella *lebendige Natur*, a cui Faust anelava, circondato come era da barattoli e ampolle e strumenti e ossame di morti, cioè dai mezzi della scienza, che è grigia, in confronto dell'albero della vita, che verdeggia. Con questa dissoluzione e risoluzione mi son trovato a dar la mano alle teorie della convenzionalità e dei fini economici o di comodo della scienza: prosaica ma seria e intelligente teoria moderna, non importa che si accompagni di frequente nei suoi cultori di dispregio verso la filosofia, perché essa, senza che se ne avveda, apporta acqua al mulino della filosofia, e di ciò noi le abbiamo gratitudine, riconoscendole un merito suo del quale le manca l'adeguata coscienza.

A coloro che riluttano ad accettare questa visione del mondo come angusta e disperata io non so che mi dire, perché tengo che la verità non possa esser mai angusta, e la vita, come lotta che sempre si rinnova cangiando, non possa esser mai senza speranza. Tutt'al più, resto stupito che si vada in cerca ancora di una filosofia che dia la sua garanzia a un ideale che sarà paradisiaco — di un paradiso, in cielo o in terra, — ma che non si riesce a pensare e neppure a immaginare; e mi vuol parere che preferibile sia un ideale in cui si avvicendano momenti infernali e momenti paradisiaci, riconoscendo i primi come condizione dei secondi; e mi vuol parere che esso sia più vicino allo spontaneo sentire umano e al modo nel quale pratichiamo, e sopportiamo, la vita.

III

Il peccato originale.

Che la pagina nella quale, poniamo, il Vico ritrasse il sorgere della coscienza morale nei selvaggi o, come egli li chiama, nei bestioni umani, allo scoppio del fulmine e all'idea che suggeriva di un Dio, e le altre che altri ha scritto riguardanti il sorgere del pensiero e del linguaggio, siano sublimi, è ben da concedere. Ma esse non adeguano la realtà della vita spirituale, nella quale non c'è, spiritualmente, il prima e il poi come divisioni temporali, ma solo come riferimento ai concetti e al loro ordine ideale. Non ci sono prima bestioni selvaggi, e poi uomini forniti di coscienza morale; ma uomini che sono l'uno e l'altro insieme, perché lo spirito è tutto in una volta e non si forma a pezzi.

E poiché in questa natura dello spirito, molteplice ed una, si accende e consuma l'opposizione che nasce dalla distinzione delle forme, e, come si dice, dalla lotta del bene col male, consegue l'impossibilità per l'uomo di farsi tutto bene o tutto male. Può l'uomo vincere questi e quei mali particolari in sé stesso, ma non potrà mai vincere il male. Coloro che si propongono questo fine, entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questo dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione

per sangue che si versi dagli dèi o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire.

Certo, a guardare il mondo morale nei suoi estremi dell'uomo buono e dello scellerato, par di avere la prova del contrario, cioè della netta distinzione tra i due; ma una voce segreta in ciascuno di noi toglie ogni illusione sulla inferma o malferma natura dell'uomo; ciascuno di noi sente il selvaggio che è in lui (e che forse sarebbe far torto agli animali se si chiamasse l'«animale»): lo sente fremere e ruggire, e allorché egli esercita la propria virtù morale, lo distrae in cose che gli paiono innocenti e secondarie e lo lascia cosí sfogare l'émpito suo. Quando altro manchi, c'è la regione dei sogni, nella quale senza attualmente peccare si accarezzano desiderî che nessuno oserebbe confessare e quasi neppure confessa a sé stesso. Chi è mediocremente onesto (come Amleto diceva di sé, tra stima e disprezzo e quasi vergognando), si rassegna e indulge alla forza vitale che ha in sé e che non sarebbe potenza se non sapesse essere anche prepotenza. Il filosofo osserva che su quella forza conviene usare impero ma non tirannide, perché, domata e umiliata che fosse, c'è rischio che, resa incapace di male, sarebbe inetta anche al bene, raggiungendo quella perfezione morale che sarebbe la morte della morale per mancanza di alimento. Da ciò anche l'insofferenza che gli uomini severi provano alle lodi, che essi sentono quasi un consentire, accettandole, a una menzogna sociale.

L'arte può fornire di questo la prova, perché noi non potremmo rifare in noi e comprendere le creature dell'arte senza partecipare alle loro passioni, e nell'arte gli esseri perfetti sono considerati figure convenzionali, e convenzionali altresí gli uomini demoniaci, e il nostro consenso va a tutti quelli che già Aristotele chiamava « mediocri », cioè umani, nei quali ci possiamo riconoscere.

Una visione affatto diversa ci apre innanzi la storia: la vera storia, che non è quella che insegue le colpe degli uomini, ma l'altra che intende a dire ciò che l'uomo ha fatto. Non dunque i suoi peccati, ma le azioni con le quali ha creato con dure fatiche quanto vi ha di nobile, di utile, di vero e di bello nel mondo. Perciò si dice che la poesia parla al nostro cuore e la storia alla nostra ragione.

Vien la voglia di domandare in questa riaffermata impurità dell'uomo quale consolazione possa essere in una vita cosí fatta, nella quale anche il dovere con tutte le sue rinunzie non può promettere il sentimento di piena soddisfazione nella propria purità, e anzi ci rende piú chiaroveggenti su quello che a ogni uomo manca. Ci troviamo cosí a ripetere la domanda: « se la vita valga la pena di essere vissuta »: che è una domanda volgare e della quale si avverte, senza riuscire a rendersene ragione, la volgarità. E la ragione c'è e facile è confutare quella domanda che ha origine eudemonistica, tantoché parla di una soddisfazione non raggiungibile. Peggio ancora, quando questo si versa nella stupidità di mettersi ad almanaccare un calcolo di piaceri e dolori per consolarci o per farci disperare della vita, perché è evidente che nessun piacere per intenso che sia può consolare di alcun dolore e ciascun piacere e ciascun dolore sta chiuso in sé. Ma nella coscienza morale si ritrova piena l'accettazione della vita, perché noi non siamo fuori della vita e posti innanzi alla domanda se dobbiamo entrare o no a godere e partecipare a uno spettacolo, e quando siamo nati al mondo già ci stringono da ogni banda affetti e doveri verso la vita degli altri uomini e verso il tutto. Raccoglieremo da essi gioie e dolori, e proprio non saranno le gioie che ci persuaderanno e i dolori che ci dissuaderanno dall'accettarla, ma la vita stessa che va oltre quelle considerazioni; e averla servita quanto meglio abbiamo potuto è l'unico conforto col quale ci dipartiamo da lei.

IV

IL PENSIERO VOLGARE E IL PENSIERO VERO.

Si suol parlare con dispregio di un pensiero volgare. E che cos'è mai il pensiero volgare? Non certo quello del popolo, e dell'uomo piú modesto che si dia. Sembra che tutti intendano il riferimento di quella parola, ma nessuno lo dice esplicitamente.

Mi ci voglio provare io, e non importa che quel che dirò suoni alla prima paradossale. Il pensiero volgare non è altro che dare pienezza di realtà ai generi, alle specie, alle classi, e ragionarne quasi fossero cose esistenti: è, come si dice, ragionare su parole o per *clichés* e pregiudizî, ripetendo il detto altrui. Il pensiero non volgare è, invece, pensare col proprio cervello e guardare coi proprî occhi, cogliere il particolare e il singolare delle cose, il proprio di esse, aver vivo il senso dell'individualità.

Ma l'individualità è sempre in riferimento all'universalità, ed ecco il punto difficile, perché sembra che con ciò si richieda filosofia e che tutti debbano essere filosofi professionali. Senonché la difficoltà si supera facilmente da chi abbia il coraggio di riflettere.

Certo, il pensare non volgare include sempre l'opera della filosofia; ma la filosofia è intrinseca all'uomo, e lavora in lui anche quando egli non se ne avvede. E se essa solo ci dice la verità, non è concepibile un'altra verità che le

stia a fronte, e perciò l'unica verità che l'uomo di volta in volta afferma, se non è volgare, è di necessità filosofica. Il che si suole esprimere col dire che il senno o il buon senso vale tutte le filosofie; ma, poiché non c'è ragione alcuna di negare al filosofo professionale il senno o il buon senso, si deve ammettere che egli partecipi della comune umanità pensante, e questo lo faccia filosofo. Un formidabile argomento, ma di mera apparenza, contro ciò che diciamo, è che i libri dei filosofi, anche grandi, presentano molte cose contro il buon senso; e noi dobbiamo ammettere che cosí è, e riconoscere che la cosa è difficilmente evitabile. Un filosofo sorge per combattere il pensiero volgare in alcune delle sue manifestazioni, e riesce a dissiparle. Ma, nel far ciò, molti altri pensieri volgari restano nel mondo e nel filosofo stesso che ha compiuto quell'atto di liberazione. E sarebbe troppa felicità se cosí non fosse, e pertanto una felicità infelice, perché, se errori non avanzassero o se noi non ne creassimo di nuovi sulle nuove verità, noi non penseremmo. Prendete il caso di Hegel, che ha dato alla cultura filosofica il concetto della dialettica; e lo vedrete in uno svolgimento grandioso di sistema consacrare innumeri distinzioni del pensiero volgare ragionandole, come non doveva, con la stessa dialettica che avrebbe dovuto esserne la negazione. Egli conservava non solo la triade del Logo o Dio, dello Spirito e della Natura, ma trattava dialetticamente i cinque sensi e quasi quasi le cinque parti del mondo. Sicché la filosofia contemporanea è in continuo travaglio per spogliare Hegel della sua finta ricchezza, lasciandolo solo col concetto della dialettica che è la sua ricchezza vera: nudo, ma di quella nudità che è la verità, e direi, la santità.

Bisogna dunque abbandonare, per ragionare con verità, tutte le distinzioni di generi e specie e classi che si dicono, con giusta diffidenza, « empiriche », perché formate col con-

corso dell'immaginazione, e attenersi alle sole distinzioni che nascono dall'universale e sono la forma concreta dell'universalità, quelle che si chiamano le « categorie ». In ciò coincide il filosofo e l'uomo di buon senso, il primo con piena e continua consapevolezza del suo fare, il secondo con consapevolezza intermittente.

Da mia parte, questo pensiero mi dominava e mi tormentava anche quando non lo conoscevo, e fin dai miei primi passi avvertivo che non si poteva fare filosofia se non di ciò che possediamo come storici nel suo particolare e nel suo singolare. La mia prima prova in filosofia, che fu l'Estetica, è stata accompagnata e seguita da lavoro critico su quasi tutte le parti della poesia italiana e su tutte le maggiori opere di quelle antiche e straniere, e non da dilettante ma da persona che è capace anche di qualche acribia filologica. Il problema particolare mi suscitava e mi permetteva di porre bene e risolvere quello universale, sicché la mia Estetica concresceva con la mia critica e storiografia letteraria, e così ha continuato sempre e così continuerà, *usque dum vivam*, nel suo svolgersi. Allo stesso modo mi sono condotto verso le forme pratiche e morali dello spirito e verso la filosofia stessa, nelle quali parti tutte ho fornito trattazioni storiche, cioè storie della filosofia e monografie su singoli filosofi, e storie, come le ho chiamate, etico-politiche di popoli e di epoche; e dove mi pareva che il limite della mia competenza impedisse un diretto dialogo, come nel caso delle scienze fisiche e naturali, mi sono tenuto soprattutto a ciò che osservavo nel campo di quelle scienze pur naturali, che si sono formate su problemi evidentemente spirituali, come la grammatica o l'economia, e per il resto mi ha avvalorato il convincimento che in un mondo in cui tutto è vita non possono esservi cose non viventi, ossia l'ente materia, e il mondo non può essere diviso in due mondi, uno dei quali affatto impensabile, perché non sperimentato.

Ma, poiché mi accade di parlare di me, voglio dire che nell'accoglienza avuta in Italia e fuori dal mio filosofare ai principî di questo secolo, concorse in gran parte questa sua concretezza; e anzitutto il mio aborrimento dal gergo filosofico, che spesso cela l'incertezza e l'oscurità del pensiero, preferendo da mia parte, quanto più è possibile, servirmi del linguaggio ordinario; e poi, avere sventato obiezioni di carattere generico, spingendo innanzi ad esse una schiera di riprove di fatto che i così obiettanti non riuscivano a fronteggiare, sicché scoprivano chiaro il loro parlare in aria. Una filosofia che si credette oppormi, e che abbandonò il principio dell'inseparabilità dell'universale e del particolare, tentò di cavarsi dall'impaccio con l'ideare un atto puro del pensiero che una superiore logica consentiva di affermare e col lasciare con disdegno che il mondo venisse nel suo particolare e nel suo singolare pensato mercé d'una logica inferiore, dichiarata falsa in partenza; il che significava, da una parte, nell'alto, porre un torbido misticismo, e in tutto il resto insediare a fare i suoi comodi il pensiero volgare. Questa filosofia ora è morta perché non è stata mai viva, nel qual caso vivrebbe in una sua modificazione; ma io la vorrei viva in qualche guisa ancora a lungo affinché serva da salutare ammonimento ai filosofi di non sottrarsi al loro dovere, che è l'intelligenza delle cose.

Come accade nel mondo letterario, questo nuovo pensiero attirò alcuni serî spiriti giovanili, e molti orecchianti che seguono la moda, onde coloro che non sapevano come contradirmi sfogavano il loro malumore prendendosela coi cosiddetti «scolari» che il maestro, «padre incorrotto di corrotti figli», avrebbe generati. Il maestro, a dir vero, osservava lo spettacolo con certa ironia, e una volta a questi sciocchi e convenzionali lamenti contro gli scolari rispose celiando, che egli aveva udito dire da una balia che il primo latte esce sempre leggiero, e che dunque bisognava avere la pazienza di aspettare.

Fatto sta che il complesso di questo lavoro filosofico, sempre accrescendosi, ha sorpassato due guerre, ed ora ha scolari che non sono scolari e sono ricercatori e pensatori originali. E innanzi a questa filosofia, di cui ho spiegato l'origine, sono sorti nuovi e strani atteggiamenti, di cui il più comune è dire che non si sa ora come combatterla e come sostituirla, eppure si sente che bisogna sostituirla perché essa non soddisfa; quasi un malessere che si avverta ignorandone l'origine o riponendola a casaccio nelle cose circostanti. E non viene il dubbio che nel corso del processo di ricerca e di guarigione, scenda dal cielo o sorga dal profondo la grazia dell'illuminazione, e ciò che non soddisfaceva, perché non era compreso, venga alfine compreso. Ma un'altra obiezione è molto più grave, accusando questa dottrina come tale che impedisce all'Italia l'adesione alla « cultura marxistica » e denunziandola perciò come la vera e grande nemica del progresso e della verità. L'equivoco di questa strana accusa sta nel chiamare « cultura marxistica » la ignoranza di tutta la filosofia che si è fatta nei secoli e alla quale la mia, bene o male, si lega; e il celebrare invece come filosofia un comportamento nato dalla persuasione che non si tratta di « conoscere » il mondo ma di « cangiarlo ».

Non si nega che nel fatto ciò possa in qualche modo accadere, e che, gridando quella richiesta come verità che vuole ubbidienza, pur non riuscendo a sopprimere la filosofia, ossia il pensiero, un abbassamento mentale spaventoso possa essere indotto nell'umana società. Ma anche in questo caso non c'è da smarrirsi, perché la verità deve essere difesa fino all'estremo, e, sopraffatta dagli eventi, non può essere spenta da forza alcuna, mettendo sempre verdi germogli, che ritrovano le verità che in passato furono pensate, e le arricchiscono di nuovi pensieri.

V

La traduzione in prosa della parola « genio ».

Il libro del dottor Sergio Voronoff, *Du crétin au génie*, che esce ora in edizione speciale riveduta e fuori commercio (Parigi, 1950), è tutto pieno dell'idea del genio che vi è esaltato in ogni forma della vita, e specie nell'arte e nella scienza.

Forse sarebbe stato opportuno tenere la via opposta, e cercare di uscire fuori da questa esaltazione, e intendere più esattamente che cosa sia ciò che si chiama « genio », e togliere ad esso l'aspetto di prodigio. Con questo aspetto esso apparve fin dall'antichità greco-romana, quando si affacciò l'idea del furore o della manía divina dei poeti: idea che via via, specie nei tempi moderni, si estese alle altre forme del vero e anche alle opere pratiche, passandosi a celebrare i genî della guerra, della politica, e cosí via, tanto che ora non sembra si possa impedire di estendere la genialità a tutte le sfere della attività umana. In che propriamente consiste il genio? Io credo che bisognerebbe identificarlo con ciò che si chiama «originalità» del pensare e del fare, la quale originalità ha gran pregio come opposizione continua alla tendenza della pigra accettazione di ciò che fu vero, ma è diventato insufficiente innanzi alle nuove domande della vita. Ciò posto, è da riconoscere che la genia-

lità come la originalità non sta confinata in alcuni uomini, ma in misura maggiore o minore è in ogni uomo, il quale senza di essa minaccerebbe di diventare una macchina. Osservazione che è tanto più necessaria in quanto, discorrendosi dei genî, accade di riconoscere, sia pure con un senso di meraviglia, che ciascuno di essi è più o meno limitato nelle sue attività, ed è inetto ed ottuso innanzi a parti della vita di somma importanza. Certamente il filosofo o il poeta non hanno il dovere, per attestare la loro eccellenza, di dar prova di reciproca incapacità l'uno a intendere la filosofia e l'altro a intendere la poesia, e così anche di dimostrarsi l'uno e l'altro inesperti della vita pratica e costretti a starne lontani per non danneggiarne l'andamento, e per non lasciarsi aggirare ridicolmente quando procurano di operare in quelle sfere. Poeti e filosofi grandissimi dettero prova di essere avveduti nelle cose pratiche e di buon consiglio; ma si possono addurre in gran copia aneddoti del contrario, e con ciò viene comprovato in modo drastico il limite che ciascun uomo ha nel suo fare, e che non bisogna dimenticare nell'ammirazione verso i genî. D'altra parte, non bisogna dimenticare che gli uomini non si prestano a distinzioni e divisioni nette, e che non solo bisogna negare che vi siano uomini senza alcuna originalità, che varrebbe non essere addirittura uomini, ma tener presente la molteplicità delle attitudini umane e delle opere richieste ai singoli uomini, il che rende impossibile di circoscrivere l'umanità ai cosiddetti genî.

Ma un passo più grave si suol fare nell'affermare la genialità come cosa riserbata ad alcuni uomini e negata agli altri, con l'introdurre la distinzione tra ciò che si fa consciamente e ciò che si fa inconsciamente, e, cosa singolare, con l'attribuire il maggiore pregio al secondo caso. Si ode di frequente poeti, artisti di ogni sorta, scienziati, e via discorrendo, ridurre al minimo e addirittura annul-

lare i loro meriti, attribuendoli all'inconscio o alla fortuna, o ad altro che l'uomo non crea lui, come dovrebbe essere suo orgoglio, ma riceve in dono. Ora io non voglio negare che in queste espressioni ci sia talvolta una lodevole e dirò pure una commovente umiltà, che è un correttivo delle tante arroganze e vanterie che c'infastidiscono. Ma debbo dire, parlando in generale, quella che a me sembra la verità sulle asserzioni che ciò che facciamo di opere non sia dovuto a noi ma ci sia venuto dal di fuori o dall'alto. Nonché umiltà, c'è in questo dire un compiacersi di sé stesso come di colui che è favorito da Dio o prediletto da una singolare fortuna. La vanità umana si nasconde nelle forme piú strane e lontane.

Ma perché questo giuoco di vanità sia possibile, è indispensabile che nella realtà delle cose ci sia quel principio che viene poi cosí stranamente travolto; e quel principio è l'unità dell'universale e dell'individuale, che fa apparire ciò che l'uomo fa come nostro e insieme non nostro. Quando una verità assurge in noi, quando un'opera di bellezza si presenta alla nostra fantasia e alla nostra parola, quando un ritrovato risolve un ordine di problemi pratici, la nostra sorpresa è tanta, che dimentichiamo che ciò l'abbiamo fatto noi col nostro lavoro, e ci sembra che appartenga a un mondo di bellezza e di verità e di ordine che stia lí fuori di noi e che per grazia ci disserri le sue porte, e parliamo allora dei nostri smarrimenti, del non aver saputo come andare innanzi, del caso e della fortuna che ci ha soccorso; e non ci avvediamo che appunto tutto ciò sono le nostre fatiche per ottenere quello che abbiamo ottenuto. L'universale è in noi, ma non in quanto si sostituisca a noi, e noi metta in ozio. Tutto ciò è espresso dal buon senso, detto che le buone fortune capitano solo a quelli che le hanno con ogni sforzo cercate. Con questo richiamo alla teoria resta confutata radicalmente la distinzione tra un fare non geniale

e un fare geniale, mostrando che il primo non esiste se non come l'ombra di quello geniale, cioè dell'originale.

Il Voronoff, da studioso quale è della natura, vuole trovare nei fatti fisiologici, e specialmente nelle conformazioni del cervello, la realtà di ciò che si chiama genio. Io non lo seguirò in questi particolari della sua esposizione, che mi pare che tenda a un dualismo di spirito e di materia, a « reazioni », come egli dice, « intracellulari del cervello che riducono la materia vivente in atomi atti a liberare due radiazioni, l'una mentale e l'altra elettrica, che sarebbero il pensiero accompagnato da una corrente elettrica ». Con ciò gli sembra di non avere abbassato il posto dell'uomo nella natura, ma per contrario di averlo nobilitato mostrando che « nella nostra costituzione entra la materia di cui ogni atomo è un pensiero che ci rialza, perché noi non siamo volgari argille, ma spiriti incorporati nella materia ». Confesso che comprendo poco quest'uso della parola « materia » e la sua antitesi con lo spirito, io che non riconosco al concetto di materia altra funzione che quella datagli da Aristotele, cioè di una forma dello spirito che « si fa materia », ossia punto di partenza di una forma superiore. Fuori di questo semplicissimo ma essenzialissimo concetto non riesco a trovare nessun contenuto al concetto di materia come tutto o parte della realtà. Si ode ora un gran parlare, o piuttosto vociferare, della materia come concetto supremo per interpretare la realtà: concetto che poteva a stento sorreggersi un secolo fa, al tempo di Feuerbach, e dei suoi ripetitori Marx ed Engels, e che oggi serve solo all'uso di un partito politico.

La scienza dei nostri tempi mi pare avviata tutta contro la materia, intesa nel vecchio modo, e perciò non c'è neanche luogo a studiare combinazioni e transazioni fra i concetti dello spirito e del suo inesistente avversario: dello spirito ossia del principio attivo che è in ogni cosa e che

soffia dove vuole. Il che non toglie naturalmente il merito ai lavori per i quali il Voronoff si è reso insigne, di guarire i cretini con l'inserzione della mancata glandola tiroide, astenendosi, come ne avrebbe la potenza, di trasformare i genî in cretini, dappoiché ha scoperto il punto d'appoggio della loro genialità.

La medicina e la chirurgia non sono la filosofia, e si servono coi mezzi a loro proprî.

VI

La storiografia meramente politica e il pessimismo morale.

Che cosa è cotesta visione storica che offre il Jouvenel nel suo libro, dotto e acuto e vivace, *Du pouvoir*[1], una visione che stringe il cuore per il travaglioso passato e lo getta in una cupa disperazione verso l'avvenire? Dunque, l'Umanità ha avuto sempre di contro o sopra di sé un mostro feroce e vorace, chiamato il Potere, o, piú comunemente, lo Stato, che l'ha, con continua, con crescente avidità, addentata e strappatole a pezzo a pezzo il suo bene piú caro, la libertà; e ora che sembra giunto all'estremo di questa orgia, non è sazio e dà segni di aver piú fame di prima e rugge minaccioso? È una realtà o un sognato incubo? A tenerlo per realtà ci dispongono l'immagine, che non si riesce a cancellare o ad attenuare, degli spettacoli orrendi che abbiamo veduti e sostenuti da piú decennî di perduta pace, e la trepidazione del peggio; ma a scuoterlo via da noi come un incubo, sta volenterosa la speranza, suprema dea dei mortali. Ed ecco alla speranza viene in soccorso l'abito critico, che a un tratto m'inonda la mente di un fascio di sua luce; e io mi dico, confortato e quasi

[1] Mi valgo dell'accurata versione italiana di P. Serini: Bertrand de Jouvenel, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo* (Milano, Rizzoli, 1947).

rasserenato: — È il solito tiro pessimistico che stava per giocarmi, anche questa volta, una mia vecchia conoscenza, quella che nella mia metodologia storiografica ho denominato la storiografia meramente, astrattamente politica.

Nessuna delle forze dello spirito, nessuna delle forme della storia può essere isolata dalle altre tutte, dall'unità dello spirito e della storia, senza renderla inintelligibile alla mente, pericolosa alla vita. Com'è bella la poesia! Ma staccatela dalla vita di cui è espressione e purificazione nella serenità della fantasia, e non la intenderete né la godrete piú, e, invece dell'artista creatore, incontrerete l'odioso estetizzante a vuoto. Com'è salutare la forza speculativa che sgombra le ricorrenti tenebre e nelle sue formule dà la chiave a comprendere gli eventi della realtà! Ma esercitatela senza i fatti che le forniscono la materia; e, invece del filosofo sapiente e nella sua sicurezza logica commosso ancora dalle passioni a cui ha partecipato, avrete il frigido scolastico e professore. Com'è severa nostra amica la dolorosa e amorosa coscienza morale, che quelle passioni accoglie in sé, superandole e dirigendole! Ma astraetela da queste, e avrete lo stupido moralista che uccide, credendo di renderlo piú puro e piú fermo, il germe stesso della morale. E del pari, com'è necessaria e feconda la politica, e la produzione delle utilità e, in generale, l'economia! Ma tentate di plasmare con queste forze sole la vita, e avrete l'impoliticità della politica, l'inutilità delle astratte utilità, o la falsificazione dell'una e delle altre, che smarriscono la loro ragion d'essere e il loro ufficio, e, fatte indebitamente signore assolute, non hanno niente piú da signoreggiare che valga. Ciascuna di quelle forme, privata dalle altre che la riempivano, resta come un mucchio di bucce vuote, delle quali non si sa che cosa fare, se non riempirle della nostra delusione e ravvivarle unicamente col nostro spasimo pessimistico.

Il Jouvenel viene da sé stesso a mettere la testa (mi si perdoni l'immagine) sotto la ghigliottina della critica, cioè sotto le sentenze della metodologia, perché in un punto, studiando il Potere o lo Stato e le guerre che sono suoi effetti, dice che cosa sia per lui la Storia. Che sarebbe, per l'appunto, questo: una inconcludente e dissennata sequela di vicende militari, un fare e perdere e rifare e riperdere conquiste. Guardate — cosí invita i suoi lettori — « la carta d'Europa, non immobile quale la presenta la geografia politica, ma in continuo movimento come fu nel corso dei secoli, e osservate come la macchia rosa o blu o gialla, che rappresenta una determinata dominazione, talvolta si allarghi a spese di una o più altre, tal'altra si restringa sotto la pressione di quelle vicine. Essa spinge dei pseudopodi verso il mare, si allunga lungo un fiume, scavalca un monte, assorbe e digerisce un corpo estraneo. Infine, perde il suo vigore e un bel giorno scompare, preda di un'altra voracità. Tutte queste macchie palpitanti evocano la immagine di un brulichío di amèbe sotto il microscopio ». « E tale, ahimè, — conclude — è la Storia » [1]. Naturalmente, alla storia cosí concepita egli non può trovare un « centro », un principio unitario; e nota che, per la mancanza di un centro, si ricorre all'espediente di foggiare un personaggio centrale, il guerriero e conquistatore; e con ciò — osserva — la storia certamente guadagna parecchio, ottenendo « continuità di svolgimento », ma anche si riduce a « mera letteratura », e poiché quei personaggi, che sono singoli individui, passano e muoiono, e la loro serie prende andamento discontinuo « di piani separati da vuoti », nell'ottocento ad essi si sostituirono « le più lungamente vitali persone-Nazioni » [2]. Senonché la Storia, come non è quella

[1] Op. cit., p. 140.
[2] Op. cit., p. 102.

che il Jouvenel descrive, cosí non troverà mai centro e unità nelle cose o persone individuali o collettive, collocate fuori di noi (sono note le disperate disquisizioni e dispute sull'unità della storia d'Italia, di Francia, di Germania e degli altri popoli, tutte indeterminabili o di determinazioni zoppicanti), ma unicamente nel problema particolare di conoscenza di un evento o di un nesso di eventi che la richiesta pratica e morale dell'azione impone alla nostra mente di compiere, affinché sulla conoscenza sorga in ciascuno di noi la deliberazione e risoluzione delle cose da imprendere. La vita di quel problema conferisce vita e unità all'indagine e al racconto storico, e col variare dei problemi variano le storie e si rinnovano col rinarrarle quelle che sembrano dei medesimi fatti già noti. L'unità, anche qui (come Goethe diceva della Natura), sta nel cuore dell'uomo.

Se, dunque, si vuole dare un senso alla storia politica e pensarla nella sua interezza e verità, bisogna prendere non le bucce vuote ma le bucce piene, non l'astratta e isolata politica ma quella concreta e in relazione con le altre forme dello spirito umano, con la storia religiosa e filosofica e morale e poetica ed artistica, con tutta la storia *spiritalis* che il cristianesimo mise in alto e della quale l'antichità greco-romana aveva dato sparsi saggi e un generico e implicito presentimento, e con tutta la « storia della civiltà », come fu chiamata e raccomandata nel settecento e come si perfezionò nell'ottocento e novecento. In essa trovano il loro luogo, coi pensatori e coi poeti, con gli apostoli e coi santi, anche gli uomini della spada e della politica sagacia e risolutezza, che lavorano, consapevoli o no, per la vita spirituale dell'umanità, e ispirano le sue epopee, e che si discernono per questa loro creatività di civiltà dai semplici eversori e distruttori, Alessandro da un Attila e Cesare da un Gengiskan, attivi questi secondi nella civiltà

solo in quanto negatori, come attivo è il dolore umano da cui nacque l'« italo canto », ossia ogni canto, come ogni acquisto di verità e ogni inventività morale.

La libertà è continuamente oppressa e depressa e annullata dallo Stato e dalla sua politica? E che cosa sono quelli che abbiamo ora ricordati, poemi e pitture e sculture e architetture, e sistemazioni filosofiche e scientifiche e tecniche, e sentimenti e istituti morali e produzioni di ricchezze, se non opere della libertà immortale, che si son fatte nonostante i contrasti e le oppressioni politiche, e anzi nutrendosi di essi, traendone vantaggio, e spesso nutrendoli di sé e innalzandoli alla loro dignità? La libertà è legge della vita spirituale o morale che si dica, e non è già il fatto che alcuni o molti possano vivere a loro comodo o a loro capriccio e sfidare o raffrenare il potere dello Stato o, come gli anarchici, rifiutare ogni sorta di assetto politico: la sua origine non è terrena, nella soddisfazione di interessi terreni, ma *caelestis origo*. Il Jouvenel celebra la libertà fortemente asserita e vittoriosamente difesa dai *patres* e dal baronaggio e dalla nobiltà, e poi dalla borghesia, contro i monarchi assoluti che identificano l'interesse dello Stato col loro interesse personale; ma quei patrizî e quei feudatarî e nobili e quei borghesi, da lui lodati, similmente identificavano i loro interessi personali o generali di classe con quelle che chiamavano « le libertà » o « la libertà », e quando riuscivano a farle valere, vincevano il loro punto in questione, ma non mettevano al mondo nessuna genuina libertà. Che se, accanto a quegli interessi, favorirono arti e scienze e cultura e taluni buoni istituti o generose e disinteressate riforme politiche, come in taluni tempi patrizî e nobili e mercanti o industriali pur fecero (e fecero altresí re assoluti e perfino tiranni), ciò non ha che vedere col loro carattere di classe politica o economica, che non si lega a quelle opere con nodo sostanziale, intrinseco e ne-

cessario, e rappresenta altri aspetti delle loro fisionomie, altre parti della nostra anima. Il Jouvenel considera quelle particolari classi di uomini come strumenti pratici delle idee che per discendere nei fatti hanno bisogno di forze politiche, contrariamente — egli dice — alla dottrina dello Hegel, che affidava la storia alle pure idee, senza braccio e senza forza di muscoli; e avrebbe ragione in questa censura, se lo Hegel avesse detto o pensato mai una pari ingenuità, laddove egli insisté sempre sulla necessità delle passioni e sulla differenza tra filosofo e uomo di stato; la sua Idea stessa era ben armata, se si pensa che era né piú né meno che Dio creatore e reggitore dell'universo (ma questo sia detto per incidente e tra parentesi). La libertà è sempre spirito e corpo insieme, vuole attuare e attua i suoi ideali; e in questa attuazione, quando fa d'uopo, accetta a suoi strumenti anche forze eterogenee, indifferenti o poco sensibili ai suoi ideali morali, con alcune di quelle «alleanze», di cui la vita umana è tutta contesta o ricamata e che non recano scandalo, come non è certo oggetto di scandalo che io, che ora scrivo per esporre e sostenere questi concetti che stimo veri e giusti, mi sia alleato a un editore, cioè a un industriale, senza del quale essi non sarebbero né stampati né divulgati. Senonché non bisogna lasciar confondere tra loro, e contaminare, i termini delle alleanze, come il Jouvenel fa inavvedutamente in istoria, unificando nelle stesse persone l'interesse del patrizio, del barone feudale o del borghese, personalità politiche ed economiche, e la difesa e promozione delle libertà, che, opera spirituale, ha genesi spirituale sua propria; e come si usa in pratica da gente senza scrupoli o abbietta, che riduce pensiero, poesia, religione e virtú morale a maschere di interessi economici e politici. Le quali maschere, o «soprastrutture protettive», furono ciò solo che il Marx vedeva e intendeva delle creazioni del pensiero, dell'arte, della

morale, della religione, e che solo dicono d'intendere e di vedere le torme dei suoi odierni ripetitori, che abbassano a meccaniche idiozie quelli che nel Marx, uomo d'ingegno, furono paradossi ingegnosi. Da mia parte, mi presi cura di dimostrare che il vocabolo « borghese » designa due qualità di fatti del tutto diverse: le istituzioni economiche che sono proprie della moderna civiltà industriale, e il pensiero, la morale, la religione, l'arte, e insomma tutte le parti della vita spirituale della medesima età. Se alcuno vuole in simile riferimento chiamare « borghese » il *cogito* di Cartesio, il *verum factum* di Vico o la sintesi a priori di Kant, faccia pure; ma badi a non inferire logiche conseguenze da una poco felice metafora.

Il vigore della libertà e creatività spirituale, con la congiunta fioritura della civiltà, non ha pari intensità ed espansione nelle varie epoche della storia; e, sebbene con l'introduzione di siffatte misure del più e meno nel qualitativo e non misurabile, s'introduca un evidente errore, è consentito usarne le parole come di innocue espressioni abbreviative per designare i tratti generici di certi complessi di qualità a riscontro e contrasto di altri complessi; donde le età « barbariche », che vengono distinte dalle « civili », le « progredienti », distinte dalle « decadenti », e simili, laddove il processo effettuale è unico, e quelle si legano a queste in dialettico svolgimento. Distinzioni, dunque, che valgono quel che valgono e nel solo uso anzidetto. Con tali dichiarazioni è da intendere e accettare il problema che forma oggetto così del libro del Jouvenel come oggi di tutti noi che, in un senso o nell'altro, in esso ci travagliamo, pensosi della sorte che minaccia la nostra civiltà. Pure, nell'accettarlo, non bisogna dare esclusivo rilievo alle tendenze politiche che destano inquietudine e che si osservano dappertutto, diverse ed opposte a quelle dell'ottocento, come la statizzazione della vita, l'irrigidimento e meccanizzamento

dei partiti politici, la loro dipendenza dalle direzioni che ne governano autoritariamente i rappresentanti, allontanando nelle rielezioni coloro che hanno dato segni d'indipendenza o tenendoli in soggezione col restringere il voto segreto, e preferendo gli ubbidienti o disciplinati, come li chiamano, ai liberi e agli intelligenti, e gl'incapaci ai tecnicamente capaci: il conseguente irrigidimento dei partiti, che tolgono efficacia e fecondità ai dibattiti parlamentari, diventati di mera apparenza perché le risoluzioni sono prefisse dai dirigenti; il formarsi di partiti che godono di una sicura maggioranza assoluta e hanno di fronte una opposizione impotente a determinare crisi; l'implicito avviamento al partito unico che serba il nome di partito e nega la cosa, perché è regime di dittatura. Pari o maggiore rilievo meritano, perché in essi è l'origine delle tendenze che si lamentano, il generale infiacchimento dell'ideale e del sentimento della libertà, e l'impoverimento dell'attività spirituale: celati o imbellettati dalle meraviglie della tecnica che la scienza, dal secolo di Galileo in poi, è venuta elaborando e che ora padroneggia forze paurose le quali hanno già rese distruggitrici come non mai le guerre, e potrebbero spegnere la vita del genere umano sulla terra. Questo processo di dissolvimento spirituale si è manifestato con tanta rapidità, quasi esplosione, nel secondo decennio del novecento, da sembrar cosa nuova e inaspettata; ma si era andato preparando nel secolo precedente e l'avevano preveduto, o acutamente percepito col penetrare nel fondo delle cose, tra gli altri, il Tocqueville e Jacopo Burckhardt, che ne rimasero come smarriti, non sapendo alla lucidezza dell'analisi far seguire la visione dei rimedî. Ché infatti i rimedî non erano da cercare in riforme politiche, sociali ed economiche, ma in qualche cosa di più profondo, nelle zone religiose dell'anima; e né le tradizionali religioni soccorrevano di speranze, per essere troppo vecchie e troppo

inadeguate dinanzi al mondo odierno, che è cosí possente di forze contrastanti e cosí ricco di esperienze mentali e morali; né si poteva pensare a religioni artificialmente escogitate come quelle sansimoniana e positivistica, e prendere in prestito il buddismo, come pure ha proposto taluno, dall'Asia per darlo all'Europa, a cui era disadatto; e, d'altra parte, la religione, la redentrice non dommatica religione della libertà, che aveva suscitato fervore e apostolato e martirî e sacrificî ed entusiasmi quasi oltre la metà dell'ottocento, era troppo aristocratica e fine e troppo elevata di natura sua, e non si riusciva a tradurla, e anzi ripugnava a tradursi, nelle mitologie che le moltitudini chiedono. Ad uso di queste, altre mitologie sorsero ed ebbero fortuna, ma tali che aggravavano il male, conducendo inconsapevoli, sotto specie di libertà e di giustizia, al duro asservimento finale, alla perdita *propter vitam* delle *vivendi causas*. La « malattia del secolo », il romanticismo, non fu vinta dal positivismo e scientificismo, astratti e semplicistici, e anzi si fece piú torbida e piú sensuale, e operò nei miti politici del novecento, come il nazionalismo e il razzismo, e nell'irrazionalismo invadente. Le filosofie che ebbero presa sugli animi furono, non già quelle seriamente filosofiche, ma le variamente passionali e praticistiche, come il nietzschianismo, esaltante la volontà di potenza, e il marxismo, che, spregiando l'indugiarsi a conoscere il mondo, sollecita a cangiarlo; e, infine, ora l'esistenzialismo, che muove dal pensiero del nulla e in esso resta affascinato e chiuso. La poesia e l'arte si sono, col futurismo e con le sue varianti, e con l'ermetismo, rivoltate contro l'eterna legge del bello, e contro tutti i genî, che nei secoli e nei millennî l'osservarono e che per essa furono genî, e hanno tagliato il legame con l'animo umano, trastullandosi sterilmente col frammentario impressionismo e col sensualismo. Quale maraviglia che coteste disposizioni morali, coteste forme di

pensiero o piuttosto di non pensiero, cotesta poesia impoetica preparino e agevolino le tendenze politiche che conducono dove si è detto? La mortificazione del pensiero, l'impoverimento del senso della bellezza, lo spegnersi del fervore religioso e morale, inclinano alla passività e alla volontaria servitú, che in alcuni o in molti si colora di una religiosità, che è fanatismo.

Si direbbe che il Jouvenel, nella sua analisi, disperi dell'avvenire e, volgendo indietro lo sguardo ai suoi precursori nel segnare il corso naturale del Potere, e chiamandoli « inutili Cassandre », metta anche sé stesso in questa schiera. E perché furono e sono essi tanto « inutili? » « Sappiamo noi — egli dice, e sono le parole con le quali il suo libro si chiude — se il corso delle società non sia governato da leggi ignote? se è in loro potere evitare gli errori di cui muoiono? se non vi siano incamminate dallo stesso impulso che le portò alla maturità? se la loro fioritura e la loro fruttificazione non avvengano al prezzo di uno scoppio delle forme in cui si era accumulato il loro vigore? Fuoco di artificio che lascerebbe dietro a sé soltanto una massa amorfa, votata al despotismo, o all'anarchia... » [1].

In effetto, questo non sappiamo, ma è tra i possibili: senonché, e appunto perché non lo sappiamo, non possiamo trarne regola per il nostro personale fare, che è ciò a cui non ci è dato sottrarci rimanendo inerti. Il Jouvenel stesso discorre sagacemente, appunto in questo capitolo ultimo, del « comportamento » o dell'« educazione alla vita sociale » lamentando la condizione in cui è caduta nei giorni nostri [2]; e con ciò ha implicitamente additata a noi l'opera nostra e il nostro dovere. Ciascuno di noi può contribuire, quotidianamente, nei più varî modi, a restaurare, a rinsaldare,

---

[1] Op. cit., p. 388.
[2] Op. cit., p. 377 sgg.

a rendere piú operoso e combattente l'amore della libertà; e senza pretendere o attendere l'assurdo, ossia che la politica cangi la natura sua, contrapporle una forza non politica, che essa non può sopprimere mai radicalmente perché rigermina sempre nuova nel petto dell'uomo, e con la quale dovrà sempre, per buona politica, fare i conti. La purezza di questo nostro fare è a noi stessi assicurata dalla persuasione che quello che cosí facciamo apporta salute ai nostri stessi avversarî e nemici, uomini come noi, che non possono non avere nel cuore come noi il germe della libertà, l'amore del vero e del bello, e che sovente non la cattiveria ma una fallace immagine di bene rende, come si è detto, fanatici.

Si riuscirà, con l'onesta opera pertinace, a salvare alle nuove generazioni il prossimo avvenire? O il presente lavoro fruttificherà ad altri e piú lontani secoli? (Vano non sarà mai, perché la libertà si risolleva sempre, come elemento essenziale della vita, e si riattacca alla sua tradizione.) Noi non sappiamo il corso degli eventi, ma sappiamo che la libertà c'è stata ed è ancora al mondo, ancorché ora vi stia come *ecclesia pressa* e non come *ecclesia triumphans*, e per intanto dobbiamo continuare a celebrarla e a mantenerla viva in noi e in altri, soffrendo e aspettando.

VII

La storia etico-politica e le altre storie.

« Storia etico-politica » è parola che si adopera un po' da tutti, dai professori ai giornalisti, e finirà con l'entrare nei vocabolarî, e può darsi che sia entrata in alcuni, il che io non so. Quella parola credo di averla foggiata io anni or sono, e per una ragione che spiega la sua presente fortuna [1]. Quale nome dare a quella storia che per eminenza si chiamava senz'altro (e non era giusto) la storia? La si diceva altresí « storia politica », e la cosa non mi contentava perché concedeva un indebito primato alla politica sulla morale, e nel fatto non si atteneva poi sempre a questo criterio, ma faceva allusione alla vita morale dei popoli, senza ordine logico e senza compiutezza. Ma « storia morale » non mi andava a garbo neppur essa, perché il titolo aveva dell'untuoso e del presuntuoso, e suonava male. Dunque, tradussi il « morale » in « etico » (perché la lingua greca giova molto a dar modo di fare buona figura), e aggiunsi « politica », perché s'intendesse che quell'« etico » era cosa di molto peso e abbracciava, a dir poco, tutta la vita pubblica dell'uomo, implicando il rimanente.

Un altro vantaggio di questa terminologia era che per essa spariva quella « storia senza aggettivo » che in fondo

[1] Si vedano *Discorsi di varia filosofia* (Bari, 1945), I, 200-01.

mirava a ciò che abbiamo detto e non riusciva a dirlo, e ne venivano convalidate le altre che portano ciascuna un nome specifico e si distinguono da lei e tra loro: storia della poesia e dell'arte, storia della filosofia e del pensiero, ecc. Corrispondono queste storie, com'è noto, alle fondamentali categorie dello spirito, nascenti tutte sul medesimo tronco.

La distinzione non vuol già dire che non attingano tutte al comune fondo che è la realtà o la vita, ma che vi attingono la loro materia ed esse sono forma che trasfigura e assimila in tal guisa la materia che per sé rimane come una mera astrazione. Si prenda, ad esempio, la storia della poesia, dove più spontanea viene sulle labbra la parola « creazione ». Le grandi opere della storia della poesia solo per accidente hanno riscontro nelle grandi epoche della storia etico-politica; e quando si dice che una poesia ha esercitato il suo « influsso » su un atteggiamento morale, si ricordi che quel vocabolo « influsso » è di origine astrologica e ha del vago e misterioso, che nasconde il processo reale.

A un dipresso si dica il medesimo della storia della filosofia, che è la seconda grande storia della sfera teoretica, e che anche essa non ha altra materia che la realtà e la vita, e passa da filosofo originale a filosofo originale, da problema a problema nuovo, e tutto elabora *ad modum recipientis*.

Rimane una quarta forma di storia categoriale, la prima della sfera pratica, ed è quella che si chiama storia economica senz'altro e alla quale io ho cercato di mostrare che convenientemente si addirebbe il nome e il concetto di storia « tecnica », che nella sua estensione e comprensione include la cosiddetta scienza naturale conforme alla moderna gnoseologia delle scienze. E poiché la politica è anch'essa una tecnica, tutte esse sono incluse come grado

inferiore nella superiorità dell'etico-politico [1]. Accenno che questa inclusione rende possibile di dare una soluzione soddisfacente a problemi come quello del liberismo e dell'opposta economia di stato, insolubile nei termini economici, perché è di natura sua etico e non economico, e sempre è praticamente risoluto con transazioni in cui l'astratta economia viene sacrificata [2].

---

[1] Si veda il saggio *Come si debba concepire la pura storiografia economica*, in *Discorsi di varia filosofia*, I, 190-208.

[2] Si veda il mio scritto *La terza via*, in *Discorsi* cit., II, 194-99. Ma, ora particolarmente Giorgio Tagliacozzo, *Croce and the nature of economic science* (in *The Quarterly Journal of Economics*, volume LIX, maggio 1945), e dello stesso, *Croce and the economic liberalism*, 1950. Cfr. ciò che si dice in proposito in *Economisti napoletani dei secoli XVII e XVIII*, editi dal Tagliacozzo (Bologna, Cappelli, 1937). È da notare il desiderio che sorge in questa critica del Tagliacozzo di un ritorno all'indirizzo della scienza economica anteriore ad Adamo Smith (p. es., all'opera del Galiani), meglio ispirata di quella liberistica, che doveva spingersi fino al fanatismo del Bastiat.

VIII

La questione del Machiavelli.

Ho avuto occasione di leggere in questi ultimi anni parecchi libri, italiani e stranieri, sul Machiavelli; e, ricercando l'intima ragione dello scontento che mi avevano lasciato, l'ho ritrovata, come in altri casi simili o analoghi, nella deficienza o nell'insufficienza di logica speculativa con cui vi era stato trattato il relativo problema, o « questione del Machiavelli », la quale non è, come si crede, una questione di morale, ma di filosofia della morale, e, come di natura filosofica, richiede quel modo di logica.

So bene che al Machiavelli è stata negata la qualità di filosofo e che si è sorriso di coloro che vogliono farlo filosoficamente parlare, e la sua importanza è stata riposta in altre cose, tra le quali c'è una che si suole ancora ripetere ma che confesso di non intendere: cioè, che egli non fece altro che mettere in iscritto quello che era il costume dell'età sua. Un amanuense o un echeggiatore mi pare che non solo non sia un pensatore, ma neppure uno scrittore, che, per essere interprete di una età, deve esserne il critico, cioè intenderla e discernerla e qualificarla. Un'altra interpretazione del Machiavelli, che il Foscolo nei *Sepolcri* mise in bellissimi versi e che già era stata escogitata da Benedetto Spinoza, ne faceva uno svelatore ai popoli delle oppressioni e crudeltà dei sovrani assoluti: alla qual

cosa il Machiavelli non pensò mai. Una terza lo considera ardente patriota italiano, che sulla salvezza e grandezza della patria raccolse tutti gli sforzi della sua mente e tutta la passione del suo cuore; e questo è vero, ma in questo egli ebbe molti e nobilissimi suoi pari, laddove nell'atteggiamento mentale che fu veramente il suo, fu solo o primo, sicché ebbe molti consapevoli o inconsapevoli scolari anche tra quelli che lo rinnegavano o credevano di rinnegarlo.

Come si riconosce se uno scrittore, un problema, una teoria, un concetto ha o no carattere speculativo? Non certo dal molto definire e dal molto costruire in sistema, né dalla terminologia tecnica che si adopera, perché questo usano fare anche i semplici « professori di filosofia », dai quali non mai si è riconosciuto un qualsiasi acquisto filosofico originale, perché, ripetitori e manipolatori del già trovato, se ne rimangono nell'esteriore. L'inventività filosofica si può presentare senza nessuna di codeste esteriorità, senza formule definitorie, senza ordine sistematico, senza linguaggio tecnico o da iniziati, consistendo essenzialmente nell'approfondire i concetti nei quali si traducono i valori dello spirito, le categorie del reale, e che perciò sono cosa del tutto diversa e disparata rispetto ai concetti che si chiamano empirici e che designano gruppi o classi di fatti. Si vuole un segno sicuro per differenziarli da questi secondi? Semplicissimo: i concetti filosofici sono sempre legati ai loro contrarî, e gli empirici non mai. Dire « vero » è dire « falso », dire « bene » è dire « male », dire « bello » è dire « brutto », dire « utile » è dire disutile o « dannoso ». Ma i concetti empirici non hanno questo a loro estraneo complemento: il cavallo o altro concetto zoologico non ha di fronte l'anti-cavallo, col quale, per essere sé stesso, continuamente combatterebbe. La consuetudine del fare empirico, diventata una piega mentale, porta ad apprendere e a trattare i concetti-valori come concetti empirici, che è,

(direi, per adottare metafore conformi ai nostri lieti tempi), come maneggiare bombe non esplose, inconsapevoli della forza grande che in esse è racchiusa e del pericolo di portarle in giro in quel modo sconsiderato. Sforzi molteplici si sono adoperati a mostrare che come la poesia ha quella che si può dire una sua particolare logica, e le matematiche ne hanno una loro, e le scienze naturali altresí, e l'essere uomo onesto ha la sua, cosí anche la filosofia ha il diritto di averne una propria, che bisogna imparare a rispettare, e non pretendere senza di essa risolvere problemi filosofici come con l'aritmetica delle quattro operazioni non si risolvono problemi di calcolo infinitesimale. — E questi sforzi di certo non sono parole al vento, ma non riescono all'effetto se non nei ben disposti: donde le confuse trattazioni e superficiali soluzioni di molti problemi, tra i quali è questo circa il Machiavelli e la natura della politica. Accade che anche coloro che accolgono o propongono la giusta risoluzione di questo problema, non possedendo la piena ed esercitata coscienza del suo presupposto metodico, non la possono fortemente assicurare nella loro mente; e si è dato il caso curioso che taluno che aveva scritto un libro che pareva intelligente e limpido sul concetto della politica del Machiavelli, un anno o poco piú di un anno dopo ne cantò la palinodia, smarrito alle prime obiezioni che gli furono mosse e che avevano la forza attrattiva dell'evidenza volgare e triviale che si riveste di buon senso.

Il Machiavelli si trovò dinanzi l'antinomia di politica e morale, resa acuta dal tramonto del dominio che la dottrina della chiesa cattolica aveva mantenuto per secoli, facendo della politica un capitolo della morale, e, quando diverge dai precetti della morale, considerandola come male. Ed egli ardí asserire che la politica non è né la morale né la negazione della morale, cioè il male, ma ha l'esser suo positivo e distinto come forza vitale che nessun'altra forza

può abbattere e nessun raziocinio cancellare, come non si vince e non si cancella ciò che è necessario.

L'importanza di questa asserzione del Machiavelli è dimostrata dal duplice ed opposto sentimento col quale fu accolta: da una parte, di soddisfazione della verità, onde la politica veniva trasferita dalla oscurezza della pratica e dalla perplessità dei giudizî alla luminosità della teoria, e, dall'altra, come di un sospetto, una riluttanza, una paura e un conseguente scongiuro al veder sorgere accanto alla morale una forza che non è la sua, non messa da lei al mondo e che pareva capace di sopraffarla. L'uno e l'altro sentimento erano quanto spontanei altrettanto giustificati; ma le conclusioni che nascono dall'uno come dall'altro debbono essere entrambe corrette e modificate.

E, cominciando dal primo, bisogna tener fermo e sempre rammentarci che « scoperte » si possono bensí fare di fatti singoli prima da noi non conosciuti, ma non mai dei valori e categorie spirituali che sono operosi in ogni istante della vita e dei quali si ha sempre in qualche modo conoscenza. Se cosí non fosse, lo spirito sarebbe sempre estraneo a sé stesso, privo di autocoscienza. Cosicché parlare della scoperta di uno o altro di quei valori è un dire metaforico per significare le vicende storiche, nelle quali uno o altro di essi perde rilievo e al paragone di altri è come dimenticato; ed ecco una diversa vicenda fa sí che riceva risalto e si ravvivi e splenda come non mai. Cosí si dice che Socrate scoperse la forma del concetto; ma, certo, non si vuol dire con ciò che i pensatori presocratici, un Eraclito o un Parmenide o un Anassagora, e tutti quanti, non conoscessero la forma del concetto, nella quale solitamente si esprimevano; ma che Socrate la rafforzò e garantí nella sua serietà e severità contro i sofisti di quei tempi e di tutti i tempi, che, giocherellando con essa, la fanno come dileguare dalle menti. Cosí non si crederà che la scoperta

della scienza estetica che si fece nel secolo decimottavo, due volte e per vie diverse e con diversi effetti, dal Vico e dal Kant, offerse, essa per la prima, i concetti della poesia e dell'arte, del bello e del brutto, i quali sempre vissero nella mente dell'uomo e generarono i giudizî sulle opere di poesia e dell'arte tutta, e sceverarono le genuine dalle fallaci, e innalzarono sulle altre i capolavori del genio, e alla gioia delle visioni estetiche aggiunsero la consapevolezza critica dell'esser loro; perché quella « scoperta » fu, contro il razionalismo intellettualistico e matematizzante cartesiano, spregiatore e irrisore della poesia, la rivendicazione ed esaltazione della fantasia creatrice e del conoscere intuitivo. Perfino la coscienza morale non fu, come pur si dice, una scoperta dovuta al cristianesimo, perché essa operava come poteva nell'antichità precedente al cristianesimo, col quale, congiunta all'aspettazione di una vita oltreterrena di morale perfezione, ottenne una sorta di primato. Del pari, antichità e medioevo fecero politica e nel farla la conoscevano e ne disputavano, e si sono accennati i motivi che ne resero necessaria l'energica e spregiudicata affermazione che prese nome dal Machiavelli e che parve, e doveva apparire, una scoperta di cosa *inaudita prius*.

Ma anche lo sbigottimento e l'errore e gli scongiuri contro quella dottrina, che si acuirono nella accusa di empietà e di malvagità lanciata al Machiavelli, si convertiranno in un giudizio di verità se si riconosce che l'affermazione di lui sul valore positivo e originale della politica e delle leggi che la governano bisognava che fosse messa in armonia con la pari positività e originalità e con l'autonomia dell'altro termine della diade, la moralità, perché questo era il nuovo problema che si apriva col Machiavelli, non potendosi tornare indietro da lui e considerare la politica come una specificazione o una parte dell'etica stessa, o come il male, l'azione del diavolo: che è ancora oggi la teoria

che si scodella agli scolari dai cosiddetti filosofi cattolici, (il cui limite è in questo aggettivo posto al sostantivo di filosofo, che non patisce aggettivo di sorta al pari di quello di poeta che è sempre *secundum poesim* e non *secundum aliud*). Né la positività della coscienza morale poteva essere piú abolita dopo il cristianesimo, né quella della politica dopo il Machiavelli. E il Machiavelli non solo non negò la morale, ma fu egli stesso una delle piú alte e dolorose anime morali che la storia ci faccia conoscere, e anelò e cercò sempre l'attuazione della moralità nel mondo, e le maledizioni di cui fu oggetto accrescono soltanto l'aneddotica dei calunniati da coloro che non sanno quello che si dicono. In un recente e per piú rispetti pregevole libro sul Machiavelli[1] si conferma la verità di questo mio giudizio[2], che io estendo anche a quella che è la maggiore delle commedie che il prelodato autore chiama « oscene » e interpreta come dovute ai momenti in cui, per dimenticare la sua tristezza, egli si abbandonava « alla gioia piú banale e alla baldoria scurrile »[3]: la *Mandragola*, che non è oscena ma dolorosa, e non è commedia ma ha della tragedia, come non poteva non essere in un autore che nel prologo diceva: « Scusate, che s'ingegna Con questi van pensieri Fare il suo tristo tempo piú suave »[4]. Lo stesso autore, che rifiuta al Machiavelli il nome di filosofo e non bene intende l'antinomia di politica e morale dalla quale io ho preso le mosse (antinomia che è formula modellata su quella della « guerra tra poesia e filosofia », che si combattette tra i primi filosofi greci e Omero e che ancora durava in Platone), pro-

---

[1] Goffredo Quadri, *Niccolò Machiavelli e la concezione politica della coscienza morale* (Firenze, La Nuova Italia, s. a. ma 1949).

[2] Si veda *Etica e politica* (2ª ed., Bari, 1945), pp. 251-52.

[3] Quadri, op. cit., pp. 249-50.

[4] Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte* (2ª ed., Bari, 1946), pagine 245-48.

pone una sua nuova interpretazione del Machiavelli come di uno spirito che, vedendo non piú possibile assidere l'opera morale sul crollato fondamento teologico, l'assideva sulla politica e costruiva politicamente una nuova coscienza morale conforme alla nuova età: la qual cosa da mia parte sarei disposto ad ammettere, perché il Machiavelli, uomo del Rinascimento e ben piantato sulla terra, non altrimenti doveva concepire la morale, come non altrimenti allora si vennero concependo la scienza, la filosofia, la poesia, l'arte, il costume; ma dico che questa era una conseguenza pratica della verità filosofica da lui « scoperta », e che sempre in questa bisogna cercare il centro della sua anima, il principio generatore dell'opera sua.

Il Machiavelli, dunque, non sacrificò la morale alla politica, ma dell'una e dell'altra ammise l'autonomia, e quello che in lui manca è l'esigenza di mediare le due autonomie, che non si potevano lasciare l'una accanto all'altra, l'una come una realtà da accettare, l'altra come un desiderio insoddisfatto ma fondamentale e inestinguibile quale fremeva nel suo petto e si manifesta in molte sue ardenti espressioni. Fu questo il suo errore? Io esiterei nel rispondere « sí » a questa domanda, perché temo che questo « sí » involgerebbe tutti i filosofi, perché ogni filosofo tratta certi problemi e non riesce a trattarne altri, e tanto meno il Machiavelli che non fu uomo dedito tutto alle indagini teoriche, ma di affari e di azione e a cui l'azione fu portata via e che di ciò non si consolò mai né mai vi si rassegnò. Egli aveva fatto bene la sua parte di lavoro: non gli si poteva chiedere che ne facesse un'altra, che non propose a sé stesso[1].

---

[1] In una lettera del Busini del 23 gennaio 1549 (innanzi alla *Storia* del Varchi, ed. Bettoni, lett. XI), nella quale si parla degli ultimi giorni del Machiavelli, si può vedere riflesso nei fatti questo

E questo secondo problema fu subito raccolto dalle generazioni seguenti e per circa un secolo e mezzo si dibatté vivacemente la questione del rapporto tra politica e morale, la questione non di lui, Machiavelli, ma su lui, resa possibile dall'opera sua. E si cercò da alcuni, dai più fanatici moralisti, di negare la questione stessa, respingendo radicalmente la « scoperta » del Machiavelli, e da altri più temperati e più avveduti, di conciliarla con l'autonomia della morale e con la dottrina ortodossa, e da qualcuno, più logico e più acuto, come fu, nel seicento, Ludovico Zuccolo, di serbare autonomia e positività alla politica e definire questa buona o cattiva moralmente, secondo il fine ultimo a cui la coscienza dell'uomo la indirizza[1]. Ma sebbene questa ultima soluzione si approssimi al segno e quasi lo tocchi, la soluzione vera e intima non poteva aversi se non anche qui mercé della logica che si confà alla natura del problema e che è quella filosofica.

In effetto, il carattere che si è rilevato dei concetti di valore spirituale, che ciascuno di essi è legato al suo contrario, porta di conseguenza che una logica che sia della stasi, come è proprio della logica classificatoria, non ha

---

conflitto morale non rischiarato sufficientemente da luce teoretica. Il Busini attesta che « l'universale, per conto del suo *Principe*, l'odiava: ai ricchi pareva che quel libro fosse stato un documento da insegnare al duca tôr loro tutta la roba, a' poveri tutta la libertà, ai Piagnoni che ei fosse un eretico, ai tristi più triste, o più valente di loro »: laddove Pietro Carnesecchi, venuto con lui da Roma, « l'udí molte volte sospirare avendo inteso che la città era libera », e « credo » (concluse il Busini) « che si dolesse dei modi suoi, perché infatti amava la libertà e straordinarissimamente, ma si doleva di essersi impacciato con papa Chimenti ». E dice anche che « morí malissimo contento, burlando »: quasi si direbbe come un uomo a cui non riesca di darsi piena ragione, né pieno torto.

[1] *Storia dell'età barocca in Italia* (2ª ed., Bari, 1946), pp. 74-98, dove in modo conciso ma intero è dato il succo di questa copiosissima letteratura.

nerbo filosofico e non serve all'uopo, perché quella comprensione dei contrarî vuole una trattazione filosofica della contrarietà, dello svolgimento o «dialettica», come si usa denominarla. Politica e morale sono insieme distinte e unite; distinte, perché la politica è solo parte di quella attività che conviene intendere nel suo intero e considerare forma necessaria tra le altre necessarie forme spirituali, la «vitalità» o «economicità», la quale tesse la vita individuale, e la moralità intende invece a volgerla ai fini della vita universale: con che le due formule sono tra loro legate e nella loro distinzione unite. Ora, che questo sia vero riceve conferma dalla trattazione che forza e moralità hanno nella prima delle filosofie moderne che si fondò sullo svolgimento o «corso e ricorso», e concepí la realtà umana come storia: la *Scienza nuova* del Vico, nella quale dalla forza o politica si passa all'etica che è della «mente tutta spiegata», dello spirito nella sua integralità; e il Machiavelli riceve la giustificazione o l'inizio della giustificazione che egli non aveva curato di darsi. Ma su ciò non debbo soffermarmi, avendone già discorso altrove[1].

Se il Machiavelli non può essere tacciato di errore per non aver risoluto lui le questioni che, suscitate dal suo pensiero in altre menti, furono da altre menti trattate e risolute, un errore o un'ombra di errore è certamente in lui, nel quale piú apertamente e grandiosamente si impigliò dipoi lo Hegel; cioè nell'ammettere che le infrazioni alla morale, le azioni cattive, i delitti possano essere benefici o condizioni di bene nella storia. Sul qual punto è richiesta la piú netta e rigorosa intransigenza, perché mai e poi mai si dovrà consentire che la morale conceda di fare quel che la coscienza, cioè essa stessa, dichiara che

[1] Oltreché nel libro *La filosofia di G. B. Vico* (4ª ed., Bari, 1947, pp. 103-04), in *Etica e Politica*, ed. cit., pp. 253-56.

non è da fare a niun patto. La derogabilità alle leggi morali che alcuni teologi sostennero sopra esempî della Bibbia (la quale, in verità, per questa parte è una lettura poco edificante), fu respinta da altri teologi, che giustamente scorsero in ciò una negazione dell'idea di Dio e della sua coincidenza con la moralità che è lui medesimo[1]. Ma il Machiavelli non tenta di risuscitare la teoria della derogabilità e lascia fuori dalla questione Dio; e ciò a cui si appella è il fatto, il fatto che gli mostra che certi processi che furono processi storici e creazioni e innalzamenti degli Stati e della civiltà non sarebbero accaduti se l'impedimento che li precedeva non fosse stato tolto via con atto delittuoso. Un esempio solo, di quelli da lui recati, può bastare per tutti: Romolo che, persuaso di cosa che egli, come il Machiavelli, teneva vera, che, per fondare uno stato, bisogna la compatta volontà di un solo e non quella divisa di due, ammazza il fratello Remo e fonda Roma e apre il corso della sua storia gloriosa; sicché il Machiavelli osserva che « non mai ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria che per ordinare o costituire una repubblica usasse: conviene bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi, e quando sia buono come quello di Romolo, sempre lo scuserà ». Si sente in questa conclusione, che a lui s'impone, una certa perplessità che è superata dalla autorità del fatto al quale si appella,

---

[1] Le cose che su questo punto dice l'autore sopraricordato del più recente libro sul Machiavelli, di azioni delle quali, se anche non è morale lo scopo, l'azione stessa è morale in quanto è indirizzata al bene (p. 245), e delle « deroghe necessarie, evidentemente utili nell'ordine della moralità, come un'accidentalità di questa, imposta dalla limitazione della realtà materiale » (p. 247), e della « distinzione tra una moralità-principio e una moralità-precettistica, la quale è la parte legale e giuridica della morale » (p. 248), sono tutte proposizioni condannate in etica, almeno da quando sorse la critica del Pascal e dello Schleiermacher, e non si prestano a difesa che voglia ritentarsene.

e che egli tiene indubbio. Ma è poi indubbio? Donde veniva al Machiavelli questa sicurezza?

Anche qui navighiamo nelle acque della filosofia: quella sicurezza veniva al Machiavelli da una concezione filosofica, che egli accettava come tanti antichi e tanti contemporanei suoi e contemporanei nostri: dal determinismo o causalismo, che reggerebbe la storia. E se i fatti storici sono una catena di cause ed effetti, ogni anello della catena è necessario all'avvenimento, né si può sopprimerlo se non sopprimendo l'avvenimento. Qui la logica non fa una grinza; nessun anello è lecito togliere, nessuno dichiarare non necessario o non operativo, o meno operativo degli altri tutti: tutti *coniurant amice*. Ma la cosa va diversamente, se, invece di negare questo, si neghi la premessa stessa, cioè che la storia sia da concepire deterministicamente e si componga in catena di cause ed effetti, e a questa dottrina si contrapponga l'altra che la storia è storia di libertà, una sequela di atti creativi, varî di valore e di efficacia, e l'efficacia degli errori, delle colpe e dei delitti è nella loro negatività, nel provocare l'orrore, il castigo, la correzione, la condanna, l'espiazione, e non già nel lavoro costruttivo. E la creatività e la libertà della storia è del Tutto, ossia degli individui bensí, ma nella reciprocità delle reazioni tra loro onde compongono il Tutto, e non degli individui astratti e della illusione in ciascuno di fare quel che è fatto dal Tutto: che è, a un dipresso, la critica che un filosofo della generazione seguente a quella di lui, Tommaso Campanella, moveva al Machiavelli di non vedere che le cose umane dipendono « entibus ex primis unde nos sumus et non ex nobis », presentimento, sebbene ancora avvolto di trascendenza, di quella che sarà la « Provvidenza » vichiana[1]. Per converso, non per l'errore causalistico, ma

[1] *Storia dell'età barocca*, cit., pp. 78-79.

per la persistenza in lui di quello biblico-teologico della derogazione divina alle leggi morali, lo Hegel era condotto alla escogitazione dei suoi « weltgeschichtliche Individuen » (individui della storia del mondo), mandatarî ed esecutori della volontà di Dio, che guidano le crisi e producono i grandi avvenimenti della storia del mondo, e, in ciò fare, violano diritti rispettabili e sacri, e calpestano fiori innocenti, incuranti del biasimo morale[1]; e forse il suo errore riuscí praticamente assai più dannoso che non quello del nostro Machiavelli, perché questi stimava che non si potesse non indulgere a coloro che, col commettere atti riprovevoli, avevano spianato la via al bene, come gli pareva che l'« effetto » cioè la storia attestasse, rassegnandosi al « fatto » nella sua durezza irremovibile; e il filosofo tedesco dava l'illusione a molti folli o inetti di essere direttamente incaricati da Dio di figurare da grandi uomini mondiali e di non tener conto di leggi morali per esaltare il proprio popolo e sé medesimi in esso. Se una migliore teoria storica avesse mostrato al Machiavelli che la storia non dava e non poteva dare quella attestazione e conferma, certo l'animo suo, che era « acceso d'uno immenso desiderio di seguire i tempi buoni », avrebbe meglio interpretato la dolorosa forzata imitazione che i tempi cattivi, in cui viveva, costringevano a fare, per difesa, dei procedimenti dei tempi cattivi. Il Machiavelli era un genio, ma italiano, e perciò sennato; e il genio che nasce altrove non sempre è sennato.

Come che sia, avendo la verità della dottrina del Machiavelli sulla autonomia della politica la sua dimostrazione nella difficile logica filosofica, e perciò incontrando le facili obbiezioni della logica empirica e classificatoria, e,

---

[1] Si veda in proposito il mio saggio in *Filosofia e storiografia* (Bari, 1949), pp. 139-51.

d'altra parte, l'error suo, attribuito a perversione morale, trovando la sua spiegazione e la sua scusa nel causalismo storico, la cui critica e sostituzione è, di certo, filosoficamente difficile, ne viene di conseguenza che probabilmente la questione del Machiavelli resterà una di quelle che non si chiuderanno mai e non passeranno agli archivî, diversamente dalle altre le cui conclusioni sono ormai a un dipresso pacifiche. Il che par che riceva conferma dalla quantità e dalla qualità dei libri che si continuano a pubblicare sull'argomento. Del resto, quando il De Sanctis, nel 1869, ricorrendo il quarto centenario della nascita del Machiavelli, dichiarò che la storia della critica sul Machiavelli era la storia di una questione posta male ed egli la mise nei suoi veri termini e sostanzialmente la risolse, nessuno volle imparare da lui e, nel decennio seguente, il suo ex-scolaro Pasquale Villari, tutt'altro che adusato e disposto alla tensione speculativa, pubblicò una estesa monografia sul Machiavelli, nella quale, da empirista e insieme da moralista all'inglese, ripeteva il biasimo all'autore che prendeva a soggetto dell'opera sua, per non aver tenuto conto della moralità nel trattare di politica, e si spacciò dell'insegnamento fornitogli dal De Sanctis col giudicarlo «oscillante fra tendenze opposte» e pregevole solo per talune «descrizioni vivaci»; cioè dimostrò di non aver compreso nulla di nulla del Machiavelli e dell'alta critica alla quale egli aveva diritto, capace di adeguare l'altezza della sua mente e dell'animo suo.

IX

Considerazioni sulla preistoria.

Tra gli storici e i « preistorici » (intendo i cultori della storiografia sulle età primitive, e non è colpa mia se qui si sfiora ancora una volta l'impaccio del duplice uso del vocabolo « storia ») c'è una ormai vecchia ruggine, che, sebbene si sia cercato di toglier via, resta sempre o sempre ricompare in vario modo. Voglio mostrare che ciò non nasce da indegnità dell'uno o dell'altro dei due generi di lavoro, che hanno entrambi piena ragione di esistere, ma dai concetti errati che si suole avere della storia, e che, se è difficile estirpare dai cervelli un po' grossi, possono bene essere rettificati e schiariti in altri che non riluttano agli sforzi della riflessione e, dirò pure, della meditazione.

Una prima forma di accusa che i preistorici portano agli storici è questa: che la storia è per essi un « corpo senza testa né estremità, un organismo vivente ma mutilo, perché manca di una parte di quel che gli è necessario »[1];

---

[1] Si vedano questi e simili lamenti nel recente e pregevole libro della signora P. Laviosa Zambotti, *Le origini e la diffusione della civiltà: introduzione alla storia universale* (ed. francese, Paris, 1949); o anche nei due volumi sulla *Preistoria* del prof. Giovanni Patroni (Milano, Vallardi, s. a., ma 1937), introduzione o prima parte di una *Storia d'Italia*, che, movendo da essa, va fino al secolo decimonono. In modo intrinseco ed oggettivo il contrasto di storia e preistoria è lumeggiato da C. L. Levy Strauss, *Histoire et ethnologie* (in *Revue de métaphysique et de morale*, a. LIV, nn. 3-4, luglio-ottobre 1949, pagine 363-91).

e io debbo subito, opponendo metafora a metafora, protestare che « la storia non ha testa » (e, di conseguenza, neppure piedi e mani o altre estremità).

L'uomo è « gettato nella storia », ossia nell'esistenza, come dicono gli esistenzialisti con tono di tristezza e brivido di orrore, quasi si possa prima « essere » e poi « esistere », e accettare o rifiutare l'esistere. Vero è che talvolta si odono uscire dalle labbra dei mortali proposizioni come questa: « vorrei non essere mai nato! »: che è per l'appunto una locuzione, come la chiamerebbe Aristotele, non logica ma retorica, la quale esprime il convulso di una disperazione e non già un pensiero ragionevole, perché il nascere o no non può essere oggetto di una scelta nostra.

Ora « essere gettati nella storia » vuol dire che l'uomo si abbraccia a tanta e tale storia quanta e quale di volta in volta serve al suo individuo essere, e che questo quanto e quale non è già la storia universale e panoramica che si suole immaginare, ma una storia particolare, ossia anche universale bensí, ma solo in quanto l'universale vive e si pensa sempre individuato nel particolare. Nessun senso di incompiutezza né di mutilazione sorge da ciò, e neppure è necessario un atto di rassegnazione ai limiti imposti all'uomo, ricordando a sé stesso il « parvum parva decent », perché limitarsi è operare sul serio, e la frenesia dell'illimitato presto si converte nella delusione di stare ad acchiappare il vuoto. Nel nostro limite, di volta in volta, si vive nel pieno, tutto presi, come si è, nel fine che si persegue, nella passione di amore che è la vita.

Se ciò è vero (ed è vero, cioè filosoficamente corretto e al tempo stesso evidente al buon senso), non rimane altro che spiegare come mai sia nato o nasca lo stravagante pensiero che la storia debba avere un principio ed una fine, e partire da un punto per percorrere un processo di distinzioni che dia l'uno tutto determinato e ad esso ricon-

duca. Orbene: il pensiero di questa unità, che è circolo eterno delle sue distinzioni, è proprio di quella che si chiama filosofia, indispensabile per pensare la storia ma in questo pensamento storico si richiede che sia presente l'altro dei due termini della sintesi a priori, l'intuizione, dando luogo al pensiero o giudizio storico. E togliere l'elemento categorico in iscambio col tutto del giudizio è tessere una fantasiosa storia, quale si vede nelle mitologie e religioni o nelle loro frigide ed esangui imitazioni accademiche conosciute col nome di « Filosofie della storia », e in realtà in almanaccamenti, che, per amore di filosofia, distruggono la storia, che è concreta filosofia; e vogliono darle principio e fine e comporla in sistema, che sarebbe come voler dare al pane che è stato tagliato il tagliente del coltello col quale è stato tagliato e farne un nuovo e sublime coltello: il che è senza dubbio un grosso imbroglio mentale. Questa critica forse ricerca, per essere intesa e compresa, molta industria d'ingegno; ma anche essa ha l'alleanza del buon senso, il quale, quando altro manchi, risponde, come in questo caso ha risposto, con lo sbadiglio della noia dinanzi a tutte le costruzioni, su cui altri si affaticano, di Filosofia della storia. Dunque, la storia non ha uopo né di testa né di estremità, né di principio né di fine, né dei sette giorni della creazione né del giorno del giudizio universale, coi quali termini si apriva e si chiudeva la *chronica mundi*, la storia universale, che, per motivi religiosi e teologici, regnò nel pensiero medievale.

Più modestamente, altri preistorici chiedono che essa riconosca di aver bisogno di qualche cosa che la preceda, di un « atrio » o di un « antisala », come del resto suona la parola stessa: pre-istoria. E con ciò, anzitutto, non pretendono di offrire alla storia la testa che le mancherebbe, ma, forse inconsapevolmente, vengono a negare alla preistoria l'omogeneità con la storia, perché la pongono fuori

della storia (prima o dopo non importa), come fornita di un suo carattere diverso, che mal si cela con le immagini prese da questa o quella parte di un edifizio. E che sia cosí, è confermato dal contenuto che si assegna a quella disciplina, la quale ebbe, come è noto, suoi primi raccoglitori e studiosi i naturalisti, e piú particolarmente i geologi e gli anatomisti, che cominciarono a descrivere strati della terra e reliquie di ossa e formarono un corpo di scienza: lavoro piú tardi ricevuto e proseguito ed arricchito dagli archeologi che gli assegnarono una sezione nella loro disciplina e la tennero distinta dalla filologia, perché, diversamente da questa, indaga età nelle quali non si era ancora inventata la scrittura. Il che, a dir vero, non segna una differenza sostanziale, considerato che l'uomo non si manifesta solo con le voci articolate e per mezzo della scrittura, ma anche con le altre cose che egli produce; e le ricerche di preistoria fanno parte di tutto quel complesso che si chiama filologia e che appresta materiali allo storico. Né la sede originaria della preistoria, che sono le scienze naturali, contrasta col suo carattere filologico, perché raccogliere con zelo e accuratezza dati di fatto, raggrupparli secondo somiglianze e diversità, notarne le relazioni, classificarli e tenerli in ordine, è proprio l'ufficio delle scienze naturali, laddove la storia ha il suo proprio, non nel manipolare gli atti umani ridotti a cose, ma nel conoscerli nella loro realtà e individualità irriducibile, nel loro essere concreto che coincide con la loro genesi e con la loro vita. E certo la filologia è un precedente della storiografia, ma un precedente che nel progresso storico non entra se non in quanto l'anima umana si vale degli stimoli di essa per rievocare sentimenti ed immagini che trae dal suo proprio fondo e che, unificandosi con l'elemento categoriale, producono, come si è detto, il giudizio o racconto storico. Per sé, la filologia è muta; porre innanzi alla mente i docu-

menti scritti o dipinti o scolpiti, o quali che altri sieno, è porre innanzi fatti resi esterni ed estranei, e questa esternità ed estraneità bisogna vincere, a un dipresso come Hegel diceva che fanno gli animali, i quali negano l'esternità delle cose e le idealizzano col mangiarle e trasfonderle nella loro propria vitalità. Cosí, non l'inerte filologia, ma la vivente *anima* si disposa con l'*animus* e sale al pensiero.

Ciò posto, e per riprendere l'immagine adoperata dai cultori della preistoria, far di questa un «atrio» o un'«antisala» dell'edificio storico sarebbe come valersi a tal fine di un cantiere di materiali e strumenti da costruzione. Naturale è, dunque, il senso dell'incongruente e dello sforzato che consegue al fatto o all'idea dell'unione tra preistoria, o filologia mera e grezza, e storia; naturale la repugnanza e il non voler sapere di una sedicente storia, che è una rassegna di dati forniti dalla preistoria e pur pretende di accompagnarsi con la storia. E tuttavia parecchi scrittori si sono lasciati indurre a premettere alle loro storie una prima parte o una «introduzione» preistorica, e la discordanza tra le due trattazioni è stata attenuata, o è quasi del tutto svanita nella misura in cui quella storia meno aveva del suo proprio carattere e piú si avvicinava (come sovente accadde, particolarmente nel periodo positivistico e filologistico) alla compilazione filologica, il che conferiva al lavoro una sorta di omogeneità; ma tanto piú strideva quanto piú prevalevano in essa schietti e vigorosi motivi storiografici; e cosí si intende, per citare un esempio, l'aborrimento e il dispregio che il Mommsen, nella cui storia di Roma forte era la passione e visione politica, dimostrò sempre verso la preistoria, alla quale non risparmiò ben noti suoi motti satirici, ingiusti insieme e giustissimi. Non parlerò poi di coloro che preistoria e storia parificano nella favola di un unico fatto fondamentale che produca il tutto

e spieghi i fatti particolari: favola inventata più di un secolo fa, ma ora adottata per fini di propaganda da un partito politico, nel cui bagaglio d'idee si trova travestita la vecchia Filosofia della storia, o storia mitologica e teologica, che racconta come la spinta vitale o economica da esso chiamata Materia, dopo aver goduto nella preistoria l'Eden del primitivo comunismo, si squilibra nella lotta di classe, cangia tre volte i modi di questa, e, al chiudersi del terzo, torna donde era mossa e inaugura una nuova vita, di cui non si sa altro se non che sarà il regno della Libertà: una vita di libertà, alla quale non potrebbe toccare altra sorte che la medesima dell'esempio kantiano della famosa colomba, la quale aveva creduto di poter volare più agilmente con l'abolire l'ostacolo dell'aria, e invece cadde a terra, perché quell'ostacolo faceva parte essenziale del suo volo. Teorie come queste non si riesce, per isforzi che si facciano, a pensarle; ma ciò non fa d'uopo, perché non è necessario che siano pensate, e basta a chi le propone che siano vociferate ai fini della propaganda.

A questo punto si potrà osservare che io ho finora parlato sempre della storia vera e propria, della storia genuina, ma non ho definito che cosa questa sia; il che viene in me da un semplice ritegno a infastidire gli altri e me stesso con le ripetizioni, cioè per l'appunto con le vociferazioni. Tuttavia, poiché è necessario per la *iunctura rerum*, dirò aforisticamente che la storia genuina non è altro che la soddisfazione di un bisogno morale, che costringe ad affisare un fatto, un gruppo o un ordine di fatti, un evento politico o morale, una affermazione filosofica, una creazione di poesia e bellezza, per intenderne bene la genesi ossia il carattere, e metterci in grado di deliberare una nostra azione o un orientamento e avvenimento della nostra vita, particolare sempre, perché noi viviamo nel particolare, universale sempre perché in quel particolare si contiene l'uni-

versale. Perciò la storia è opera altamente ispirata e animata come ogni visione di verità: laddove la filologia è opera pratica, notazione di particolari slegati o legati solo estrinsecamente e cronachisticamente, da convertire, per quel tanto che via via occorre, in stimoli di evocazione storica.

E qui dove potrebbe sembrare che abbiamo scavato l'abisso tra le due, tra la preistoria che è filologia e la storia che è pensiero, si ritrova invece l'effettivo loro congiungimento, che non è da iniziare ma è in atto e si accresce di continuo. E noi abbiamo bensí negato l'equiparazione e l'esterno accostamento delle trattazioni preistoriche a quelle storiche, ma non già la congiunzione intrinseca che vive nelle cose stesse. La risoluzione dei nostri svariati problemi storici richiede che noi tocchiamo e facciamo risonare molteplici tasti e i riferimenti ai piú varî dati di fatto che concorrono e si annodano in essi, tra i quali non possono mancare quelli della preistoria con parte piú o meno larga secondo la qualità dei problemi trattati; e saranno ora le invenzioni tecniche che aprirono la via ad altre di tempi posteriori e alle nostre moderne e che spesso sopravvivono nelle moderne, negli utensili domestici, nelle armi, nei mezzi del navigare; ora credenze religiose, che si vennero poi perfezionando e affinando, e altre che durano tuttora nelle loro forme antichissime; ora sentimenti di pudore, di orrore, di ferocia o di crudeltà, che riaffiorano tra i nostri o prorompono violenti; ora finanche, tra gl'infantili tentativi di arte simboleggiante, nei graffiti e nei rilievi, l'apparire di fulgurazioni schiettamente artistiche, in certe visioni, per esempio, di animali, còlti con pronta fantasia; e via discorrendo, come sarebbe troppo facile fare entrando nell'ovvio.

— Ma niente piú di questo? — si dirà. — Una storia a sprazzi? La pienezza delle relazioni storiche, quale l'abbiamo per la storia antica, medievale e moderna, non l'avremmo

per l'età preistorica? — Mi par difficile, perché troppo il genere umano ha distanziato quelle condizioni primitive e non ne serba il ricordo, come noi non serbiamo quello di quando eravamo nelle fasce, e appunto solo a sprazzi l'altro degli anni dell'infanzia. Di ciò era consapevole colui che per il primo gettò lo sguardo con profondità filosofica sulla storia delle età primitive, e più volte parlò delle « aspre difficoltà », della « fatica molesta e grave », che avrebbe dovuto sostenere per « discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani » dei primordî dell'umanità, essendoci ora « naturalmente niegato di poter entrare nella vasta immaginazione di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate, perché erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi », onde « appena intendere si può, affatto immaginare non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilesca »[1]. Così avessero i dotti, che al Vico seguirono, appreso da lui questo ritegno e riconosciuto che l'ostacolo è nella cosa stessa e in noi stessi, perché si sarebbero risparmiate arbitrarie o banali interpretazioni e insipidi romanzi preistorici, dei quali non pochi sono stati composti che prestano ai primitivi i nostri sentimenti e concetti. Al che si aggiunge che manca in noi dinanzi a quell'età il potente stimolo della ragion pratica e morale che aguzzi la nostra mente e ci faccia battere alle loro porte per aprirle o per schiuderle più di quello che finora sia riuscito. Coi greci e coi romani, con gli orientali stessi, per non dire del medioevo e dei secoli seguenti, *de re nostra agitur*: essi sono ancora legati ai nostri grandi problemi, come non accade con le età pri-

[1] *Scienza nuova*, ed. Nicolini (nelle *Opere complete*, Bari, Laterza, 1914-41), §§ 338 e 379.

mitive; e si sa che non tutte le storie c'interessano e che fu grande storditezza ideare, come pur si fece, compilazioni di storia universale secondo un criterio di totalità geografica, quando anche il Ranke, nella sua trattazione di quella materia, aveva dichiarato il criterio a cui si era attenuto di includervi solo i popoli che « operarono l'uno sull'altro ». Della restante umanità da noi remota con la quale le relazioni sono superficiali, non si cercano né si compongono storie affiatate, come ne componiamo e ne leggiamo per l'Inghilterra e per la Germania; ma ci contentiamo, quasi naturalizzando piuttosto che storicizzando, di caratteristiche dell'indole e dei costumi e di altre determinazioni che ci giova praticamente conoscere per guardarci da loro o per adoperarli ai nostri fini.

E se anche ci riuscirà (il che certamente non è tra gli impossibili[1]) di convertire da preistoria a storia alcuni secoli o alcuni popoli che ora ne stanno fuori, avremo spostato un limite, ma non vinto la preistoria, perché bisogna

---

[1] Il Levy Strauss (art. cit.) cerca una conciliazione tra storia ed etnologia (nella quale va compresa, come paleontologia, la preistoria) mercé l'uso da parte dell'etnologia del metodo che si tiene dalla linguistica, ed è probabile che qualche parziale storicizzamento della etnologia e preistoria possa con ciò ottenersi, specie dopo che questa ha abbandonato il metodo naturalistico delle leggi fonetiche e ha preso quello, ben altrimenti storico, rappresentato dall'indirizzo del Gilliéron. Senonché è bene tener presente che la parola, per costante che paia, è sempre una nuova creazione in ogni atto del linguaggio, e che l'etimologia non si propone di far la storia della genuina parola, da noi rivendicata alla creazione estetica, sibbene di determinare le occasioni che dalla storia sociale e politica vengono alle nuove creazioni, ossia la materia di queste, e, con ciò, la Linguistica diventa parte della storia civile. E si noti anche che la serie di quella storia è sempre solo approssimativamente determinata, perché le variazioni sono innumeri, onde è necessario ricorrere nei vuoti di documenti alle congetture e alle loro semplificazioni. Gli ampi volumi che sono stati consacrati alla storia di un singolo vocabolo, per dotti e acuti che siano, sono da leggere con questa intesa.

ben mettersi in mente che il motivo maggiore dell'esagerato interessamento che si prova per le età primitive viene dall'illusione (non voglio chiamarla col nome severo che meriterebbe) di raggiungere per quella via le « origini », di ascendere, come diceva sospirando il buon Wagner, *famulus* di Faust, « zu den Quellen », alle fonti, al fatto o ai fatti originarî e strappare il velo al mistero dell'umanità. Non si bada in simile speranza che i fatti non sono mai « originarî », ma sempre « originati » dall'unica fonte che è lo Spirito vivente con le sue eterne categorie creatrici delle storiche opere ed avvenimenti, e che perciò quella tentata ricerca delle origini per la via dei fatti è una sorta di empietà. Ma, se non empietà, sono certamente libri sbagliati quelli che con tal metodo si sono scritti o si scrivono sull'origine del Pensiero, della Morale, della Religione, del Linguaggio e della Poesia, della Vita e della Storia, che non sono fatti storici né preistorici, ma idee speculative.

X

Illusioni degli autori sui « loro » autori.

Mi è accaduto altre volte di accennare al fanatismo che, nel periodo filologistico della storiografia, si accese per la cosiddetta « ricerca delle fonti », e per quella che era una sua derivazione (e, tutt'insieme, un ampliamento e un'attenuazione della parola « fonti »), la ricerca degli « influssi di cultura » *(Kultureinflüsse)*. Siffatta disciplina talora si inorgogliva di severità scientifica, denominandosi « storia comparata », dietro l'esempio della linguistica o glottologia, che si era chiamata « Linguistica comparata », e arieggiava l'« Anatomie comparée », che col Cuvier era venuta in fama nei primi dell'Ottocento. Ma, nella storiografia, a quel vocabolo che poco le si addiceva si univa un pregio vero, che essa allora aveva acquistato, per essersi fornita di una bene addestrata e ricca filologia, la quale padroneggiava più lingue che prima non usasse e si versava in luoghi e tempi varî e lontani, il che le conferiva una sorta di attraenza. Né a questa fui insensibile io, come giovane che allora ero, e disegnai un ampio lavoro sugli « influssi » esercitati in Italia dal pensiero, dalla letteratura e dal costume degli altri popoli europei, dal secolo decimoquinto al decimonono, e cominciai da quello che molto ricorreva nelle parole, ma che meno di tutti era conosciuto nei suoi particolari, del popolo e della cultura della Spagna. Tut-

tavia, andando innanzi nelle ricerche che con molta diligenza conducevo, provai come un senso d'inconcludenza e di vuoto, che mi faceva avvertire che non cosí, mercé una sequela o una somma di estrinseci contatti tra le cose, si faceva storia; e finii col mettere da banda quel lavoro, del quale un troncone rimase in un libro sulla Spagna nella vita italiana del Rinascimento, che nel fatto si compone di una serie di mie osservazioni su alcuni aspetti della vita italiana e spagnuola di quell'età, messe insieme con qualche abilità letteraria. Senonché, pure scrivendo quel libro, mi guardai bene dalle pretese che altri attribuiva allo studio delle fonti e degli influssi, quasi fossero rivelazioni di profondità e di ravvolgimenti e di segreti della storia, laddove in sostanza erano poco piú che filologia ed erudizione, se anche non inelegante e talvolta perfino peregrina.

Dall'esperienza che avevo fatta mi rimase come una ribellione contro la pseudostoriografia dalla quale m'ero lasciato attirare e che mi aveva deluso, e perciò non le risparmiai critica e satira[1]. Ma poi anche la ribellione si placò o piuttosto prese migliore e maggiore ragione, per avere, con piú largo sguardo, riconosciuto in quella dottrina delle « fonti » una delle molte inferenze logiche dello errore piú generale di trasferire nella storiografia il concetto di « causa », peculiare alle scienze naturali o « positive » (come anche le si chiamava, non curando l'ammonimento del *lucus a non lucendo*). Se la storia è perpetua creazione, come intenderla col farla effetto meccanico di una causa? Se essa è somma concretezza, come applicarle quel metodo foggiato per rendere servigio nel maneggio delle generalizzazioni e astrazioni? E se la storia procede di atto in atto sempre varia ma sempre coerente ed intera,

[1] Per esempio, nel libro *La poesia*[4] (Bari, 1946), pp. 162-63, 332-33.

come si può scindere l'unico atto nei due, l'uno dei quali è « fonte » e l'altro « attuazione », l'uno fuori dell'altro, riunendoli poi tra loro in una consecuzione estrinseca? E se la consecuzione si concepisce intrinseca, dove se ne va la distinzione, e quale consecuzione sarebbe mai quella, o, per contrario, dove se ne va la dualità di « atto » e « fonte » dell'atto?

Ma non divagherò più oltre da quello che è l'oggetto del mio presente discorso, al quale l'apparente divagazione serve da preambolo dichiarativo. L'oggetto che voglio qui chiarire è un punto particolare. — Come si debbono intendere i racconti che pensatori insigni ci hanno lasciati di se stessi e della loro vita mentale, dichiarando il loro debito verso pensatori precedenti? Qui par che ci sia un caso indubitabile di rapporto di un pensiero con la sua fonte, dal momento che l'autore stesso attesta d'aver bevuto a quella fonte. Per dare un esempio solo: che cosa pensare di Emmanuele Kant, che attribuisce a David Hume il merito di averlo, con la scepsi circa il principio di causa, scosso dal sonno dogmatico e apertagli la via del criticismo?

Che cosa pensarne? Che la cosa non è vera: cioè, non già che il Kant dicesse il falso, ma che interpretava inesattamente quel che era avvenuto in lui nella maturazione del suo pensiero.

Per rendere più persuasiva questa mia negazione, sarà bene tener presente che il caso del pensatore verso il suo o i suoi predecessori è di tutti gli uomini in tutte le altre parti della loro vita, così teoretica come pratica; e il poeta riconoscerà suo maestro il poeta che più parlò al suo cuore e alla sua fantasia, e gli apprese l'arte, come Dante che confessava di aver tolto a Virgilio proprio ciò che non gli tolse, ossia in cui non gli è neppure affine, « lo bello stile »; e l'uomo politico e il magistrato che rammenta le massime

che gl'inculcarono coloro a cui si trovò accanto da giovane e gli esempî che gli porsero; e l'uomo morale e religioso che si commuove al ricordo che il meglio di sé stesso lo deve alle anime buone e severe che incontrò agli inizî e in certi momenti critici della sua vita, o anche a umili persone che gli dissero parole che non poté piú dimenticare e che gl'impedirono per sempre certe durezze o certe sconsideratezze. Ma, si badi, non solo dagli altri uomini noi riceviamo questi soccorsi e questi beneficî, ma dalle cose che sono a noi soccorrevoli e propizie, come a Galileo la lampada oscillante nel duomo di Pisa e al Newton il pomo che gli cadde sulla testa, e l'una e l'altro occasioni a entrambi di famose dottrine scientifiche; e magari la «grida» secentesca che il Manzoni lesse per caso sui bravi che vietavano e imponevano matrimonî, e che gli suscitò l'idea dei *Promessi sposi*; o come avviene a chi ama un luogo dove gli si lení il dolore o gli si sgombrò la tristezza in cui era caduto, e vorrebbe tornar colà quando dolore e tristezza lo rivisitano, e spesso saggiamente si ferma al desiderio e al grato ricordo, perché, nel suo segreto, teme la delusione.

Il buon senso, in effetto, non manca di osservare che tali cose accadono bensí, ma soltanto in animi disposti, preparati e attivi, e restano inefficaci sugli altri animi; nel che il rapporto di causa ed effetto è rinnegato e si adopera un diverso rapporto, anch'esso naturalistico ed astratto, ma che in un certo senso sembra piú avvicinarsi al vero, essendo il simboleggiamento naturalistico di una verità che non ha trovato ancora la sua forma piena: il rapporto di «azione reciproca», che bene si può immaginare come di due esseri umani, o di un uomo e una donna che si precipitano l'uno nelle braccia dell'altra, ma che non si può pensare come rapporto logico, nel quale esiste solo come rapporto di contrarietà. Riteniamo, dunque, que-

sto punto: che il buon senso non crede a pieno ai casi in quel modo descritti, anche se non li revoca formalmente in dubbio e non ne dà diversa interpretazione.

Per dare codesta diversa interpretazione, bisogna affermare che la nuova teoria, la nuova opera di poesia e di arte in genere, la nuova azione economica e politica, la nuova opera morale è di chi l'ha compiuta, e che in nulla ha potuto aiutarlo o collaborarvi un altro individuo singolo. È inconcepibile che un'opera che ha la sua unità, e che è venuta fuori tutta di un getto, si componga di un pezzo appartenente ad un'altra opera che sarebbe venuta ad inserirsi in lei. Non già che un'opera si possa farla senza precedenti; ma i precedenti, che sono tutta la storia che portiamo nella nostra mente e nella nostra anima, e che nel caso della filosofia è più da vicino la storia della filosofia, non stanno verso la nostra opera come determinanti, ma nel rapporto di materia a forma, la quale configura la materia e la risolve in sé. Anche lo Hume entrò certamente nelle meditazioni del Kant; ma la critica che questi fece dello Hume e la nuova via che in quella congiuntura aperse a se stesso, furono opera del Kant e nessuna parte ne tocca allo Hume.

È forse necessario ripetere ancora una volta che l'opera che in nessuna parte tocca allo Hume non perciò è proprietà del Kant in quanto persona? L'opera del Kant e di ogni filosofo, come di ogni poeta, di ogni uomo nella sua particolare attività, è sempre sovrapersonale, perché (si suol dire comunemente) nasce dallo spirito del tempo e della società a cui egli appartiene, collaboranti con lui; e noi dobbiamo dire, più esattamente e più veracemente, dalla storia del mondo, che creò quell'opera, valendosi, in quel caso, come di demiurgo della persona di Emmanuele Kant: tanto che l'opera, conchiusa che sia, si stacca dalla persona, che rimane inferiore a lei, ed è mortale, ed

essa si perpetua nella vita del cosmo, dove concorre a preparare altre opere, altri pensieri, altre azioni. L'opera afferma la sua realtà col non appartenere ad alcuno ed essere di tutti, tutta per diretto ed indiretto di tutti e operante in tutti. E ciascuno di noi cosí la possiede, come lei stessa e non come di pertinenza di colui che le prestò la sua persona o le prestò il suo nome. Proprietà letteraria, fama e onori, lucri economici, uffici, scritte sulla tomba e statue nelle piazze, e simili, vengono da istituzioni sociali che regolano le condizioni del lavoro degli scrittori; ma l'opera sta in un rapporto soltanto estrinseco e occasionale con queste cose, che, un po' prima un po' dopo, cedono o sono dimenticate, lasciandole solamente il carattere di proprietà pubblica.

Ma, se il fatto sta cosí e se da ciò è evidente che l'individuo non può attribuire ad un altro individuo una parte attiva nell'ufficio a lui commesso e da lui esercitato e portato a termine, che cosa sono dunque quelle designazioni che un autore fa del suo o dei suoi autori, che gli avrebbero ispirato la sua opera o in essa lo avrebbero aiutato, e la gratitudine che a quelli professa? Sono commozioni e stati d'animo del pensatore e ricercatore stesso, che, nel suo travaglio, nello sforzo per superare gli ostacoli e conseguire il fine, spera e dispera e teme di non conseguirlo e si sente avvolto di tenebre, quando a un tratto la luce si fa in lui, la gioia lo inonda e, con la gioia, l'impeto di ringraziare chi gliel'ha procurata, e poiché colui non è persona ma è l'universale che è dappertutto e governa il tutto, e non s'incontra delimitato in un uomo, la fantasia, stimolata dal sentimento, gli foggia in un singolo uomo il mediatore a lui di verità, di bene, di bellezza, di forza, e quello abbraccia e ringrazia e lo chiama suo maestro e suo autore, e lo addita pubblicamente tale e vuole verso di esso farsi minore e confessarsi tale. Queste creazioni

della fantasia sono in noi frequentissime in ogni ordine dell'attività e della vita; e l'uomo (come diceva Giacomo Leopardi), quella idea, quella idealizzazione, anche «nei corporali amplessi inchina ed ama». E la trasferisce, come si è accennato, persino alle creature non umanamente viventi, alle cose, e le fa a lui datrici di beatitudine e oggetti di gratitudine. Sinceramente, dunque, egli travede in altri pensatori i suoi maestri e autori, ed è sincero nel suo sentimento, quantunque, come nell'amore, crede di pensare e invece sente, crede di giudicare e invece è rapito dalla fantasia. Il giudizio del rapporto tra lui e gli altri pensatori si pensa certamente, ma dallo storico, che di lui e degli altri fa suo oggetto e vede di ciascuno quello che apporta di problemi, di soluzioni e di concetti nuovi; ma in quella designazione di maestro e discepolo, l'uomo non pensa da storico, ed è un animo variamente commosso, tra ostacoli e cessazioni di ostacoli, tra speranze e disperanze, e alfine esultante: troppo interessato da esercitare il disinteressato giudizio.

D'altronde, che queste commozioni e stati d'animo e queste congiunte fantasie e illusioni siano di tutti i pensatori che pur vivono nella disinteressata passione del vero, del bello, del bene, è confermato dal fatto che l'uomo mediocre non ne è capace, e si sforza per contrario di distinguere sé stesso da ogni altro e di asserire la propria originalità: quasi che questa non coincida con ogni atto dell'uomo, se è veramente un atto, cioè effettuale e non già immaginario e meramente asserito. Gli è che i pensatori serî e perciò veramente originali intendono o in qualche modo avvertono sempre che l'opera a cui essi lavorano è sovrapersonale e non la concepiscono loro proprietà privata, laddove i mediocri, che non sentono in sé vigore sufficiente, tanto più si studiano di coprire e di nascondere persino a sé stessi, con la parola e con la iat-

tanza, quella loro deficienza, e lasciano la modestia agli altri e prendono per sé l'immodestia. Essi, in realtà, trapassano inconsapevoli dall'opera, che è sovrapersonale e non ammette proprietà privata, alla proprietà giuridica di questa che la società istituisce e finge ai suoi fini pratici; e, come nella gara economica, cercano di sopraffare gli altri e di sgombrare il campo a loro vantaggio. Così né Dante né Shakespeare né Goethe accusarono mai di essere stati da altri derubati, e muovono codeste accuse letterati e artisti mestieranti, simili a quello che descrive il Daudet in un suo romanzo e che aveva composto una lirica sola, e sempre quella recitava, risonante del verso sublime: «Oui, je crois à l'amour, comme je crois en Dieu», e affliggeva la donna che lo amava e lo ammirava, informandola quotidianamente e tristemente che qualcuno gli aveva portato via l'idea di un suo capolavoro, da lui non ben custodita. Ma nessuno porterà mai via un'idea a un pensatore o a un poeta che abbiano «stile», come non si poteva strappare ad Ercole la clava che egli solo sapeva maneggiare.

Stavo in queste meditazioni quando mi è giunto un nuovo libro su Giambattista Vico[1], che prende a illustrare i quattro autori (o «auttori», come al Vico piaceva chiamarli, battendo sull'etimologia latina), che espressamente questi indica ed esalta nella sua autobiografia come tali che concorsero alla formazione della *Scienza nuova*. Furono essi, prima Platone e Tacito, e poi Bacone, che egli chiamò i «tre singolari suoi autori», e si propose di «sempre avergli avanti gli occhi»; ai quali tre più tardi aggiunse il quarto, che divenne per lui il maggiore, Ugo Grozio[2]. In verità, questa indicazione data dall'autore dei suoi autori

---

[1] Guido Fassò, *I «quattro autori» del Vico*, saggio sulla genesi della *Scienza nuova* (Milano, Giuffrè, 1949).

[2] *Autobiografia*, ediz. Croce-Nicolini (in *Opere*, V, pp. 26 e 39).

a me parve di poco aiuto per l'interpretazione e l'intelligenza del pensiero del Vico, e nella mia monografia sulla sua filosofia ne tenni poco conto, preferendo studiare questo pensiero in sé stesso, cioè nella sua interna logica; e anche manifestai qua e là qualche dubbio sull'esattezza dell'indicazione. Ma il nuovo indagatore, Guido Fassò, mi viene a conforto col suo ottimo lavoro [1], che dà una diligentissima ed acuta interpretazione ed esposizione del corso non già logico ma storico o, per meglio dire, psicologico della formazione della *Scienza nuova*: esposizione che è utile possedere e che si segue con curiositá. Con pari bravura è condotta la ricerca di quel che il Vico attinse o credette di attingere ai quattro suoi autori; ma, perdurando in me per questa parte lo scetticismo, quel che piú mi piace è la conclusione a cui il Fassò perviene. I quattro autori — egli dice — sono «in parte ciascuno di essi effettiva causa di un suo determinato atteggiamento intellettuale, e in parte simbolo del momento della formazione del suo pensiero che corrisponde a quell'atteggiamento» [2]. Platone gl'insegna l'universale, Tacito il reale, Bacone il superamento del contrasto di ideale e reale, e Grozio va più oltre in questa mediazione. Ma, in realtà, né da alcuno dei quattro né da essi presi insieme gli fu rivelato il principio dell'identità di vero e certo, di filosofia e storia, che fu creato da lui; come da lui fu creato quel principio, che è fondamentale nella sua filosofia, della conversione del vero col fatto, del quale egli non indica alcun autore, e il cui significato profondo non gli fu mai del tutto palese, sicché «venne per alquanto tempo agendo

---

[1] *Genesi storica e genesi logica della «Scienza nuova»* (estratto dalla *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milano, Bocca, 1948, fascicolo III-IV, pp. 319-36).

[2] Lo spaziato è mio.

nel piú profondo del suo pensiero all'insaputa di chi lo aveva scoperto ». Lasciamo in disparte questa osservazione, che è molto giusta, dello scarso rilievo che la formolazione di quel principio ha nella *Scienza nuova*, ma che forse non dové essere già effetto di scarsa consapevolezza della sua importanza, sí invece di troppa consapevolezza del pericolo che recava con sé, se già un accenno di Galileo alla identità del pensiero umano col divino aveva eccitato sospetti e minacce. Ma alla dimostrazione del Fassò che i quattro autori non furono causa effettiva della teoria della identità di certo e vero, di filologia e storia conviene soggiungere che, a nostro avviso, tali non potevano essere, perché il pensiero non opera per causalità sul pensiero; e, passando alla seconda parte che egli distingue, concordo in massima con lui: senonché i quattro autori del Vico furono proprio « simbolo », ossia mitizzamento di quattro momenti del suo stesso pensiero? Furono, cioè, conforme il Fassò si propone di trattarli, formazioni di « caratteri poetici », simili a quelli che il Vico, di spirito poetico dotato, giudicò che fossero Omero e Romolo, metà realtà e metà immaginazione? Io parlerei più semplicemente di illusioni dell'immaginazione, prodotte dal sentimento di aspettazione e di entusiasmo, ond'egli, come suole, lesse in quegli scrittori se medesimo, conforme al processo di sopra ragionato ed esposto, del quale il caso del Vico fornisce, se non m'inganno, uno spiccantissimo esempio.

XI

La storia come poesia, e la poesia come storia.

La lettura di uno scritto postumo di Rudolf Borchardt[1] mi ha risvegliato nella mente, dove stavano come assopite, teorie e discussioni che erano vive sessanta anni fa, e si aggiravano sul quesito se la storia sia una scienza o un'arte; e sebbene i più in virtù del positivismo dominante sostenessero il suo carattere di scienza, c'erano di quelli che si acconciavano nella soluzione eclettica e contradittoria: che la storia sia insieme una scienza e un'arte.

Debbo dire che io, quando nella mia prima memoria sulla storiografia del 1893 ridussi la storia al concetto generale dell'arte, non mi riferivo a questo dibattito, ma esprimevo una reazione contro lo scientificismo dominante, la quale mi fece vedere la storia come legata al concetto dell'arte assai più che non a quello della scienza. Ma l'arte di cui io parlavo era un'arte che meritava un altro nome, cioè filosofia, sorella della poesia, nella quale finì con lo sboccare la mia ricerca, che identificò filosofia e storia.

Invece, nelle dispute che ho ricordate di sopra, si trattava del problema se la storia avesse verità di fatto o non

---

[1] Rudolf Borchardt, *Das Geschichtsbild der Ilias* (in *Die Neue Rundschau*, 1950 (LXI), I, pp. 74-87).

soltanto una verità di idea, e cioè più o meno d'immaginazione, e non fosse, come fin dal secolo decimottavo era stato detto, « une fable convenue ».

Anche grandi libri di storia, come quella romana del Mommsen, che erano stati largamente letti ed avevano esaltato gli animi — la storia del Mommsen, con la mirabile apoteosi terminale della persona di Giulio Cesare, — concorrevano a ciò. Il Mommsen stesso nella sua fase matura uscí in giudizî e confessioni che dicevano il suo scetticismo, osservando che si sapeva tanto poco degli imperatori quanto dei re di Roma, e che non alla storia ma alla poesia spettava di ritrovare il volto di Arminio, che la storia cerca invano; ed egli si dette a grandiose ricerche epigrafiche e d'ogni altra sorta di filologia e a scrivere la storia del Diritto pubblico di Roma, e abbandonò lo stile del suo libro giovanile scrivendo il volume sulla condizione delle provincie al tempo imperiale, che fu una delusione per coloro che aspettavano il séguito dell'altro libro, quantunque il nuovo libro fosse un capolavoro di esattezza storica. Si disse e si ripetette che nessuno poteva rifare il ritratto di Tiberio, che Tacito aveva creato per l'eterno.

Come mai tutte queste paure sull'impossibilità di raggiungere la verità storica sono state superate? Direi con l'accrescere questa paura stessa, col mostrare che una gran parte di quella che è considerata storia va soggetta intrinsecamente al dubbio, perché gli storici si piacciono di giudicare virtú ed errori dei personaggi che, come si dice, guidarono le sorti dei popoli e di ogni uomo che la fama carezzò o vituperò, e non c'è un sol caso di questi giudizî che non sia irrimediabilmente contestabile e, nella sua stessa base, traballante. Quasi conseguenza nacque negli studî storici la manía delle riabilitazioni e delle demolizioni, che imperversò per parecchi anni e cedette solo alla stanchezza del non concludere e alla reazione del buon

senso di appagarsi nei discorsi ordinarî dei giudizî ordinarî più o meno fissati dal consenso delle genti o dalla tradizione. In realtà, io ho chiamato tutta questa parte data alla storia col nome di « Aneddotica », e l'ho in certo modo sminuita con questo nome. Ma sarei dolente di tale effetto, perché torna impossibile all'animo umano di non commemorare gli uomini insigni della storia, cari al cuore del popolo, cari al cuore di ciascuno di noi, e sarebbe grande tristezza e grossolanità disumana passare innanzi ad essi indifferenti. E poi la storia vera, la storia che seriamente ci interessa, non è questa; e noi la cerchiamo sempre oltre di questa, come sarà facile persuadersi con le seguenti considerazioni.

Se moviamo a domandarci quale sia la storia del pensiero umano che si dice comunemente Storia della filosofia, noi vediamo che la personalità degli uomini vi è ignorata di solito o trascurata perché il problema è unicamente di ben chiarire l'indole di un pensiero e intenderne la genesi e la dialettica. Sono rari i libri sulle vite private dei filosofi e non destano interesse, come non ne destarono forse troppo agli stessi filosofi che le vissero. Qui dunque della commemorazione aneddotica si sente scarsa voglia. Sembra invece che il carattere personale abbia interesse grandissimo nella Storia della poesia e delle arti, a guardare l'immensa letteratura biografica che si è accumulata in essa. Ma quella letteratura in parte soddisfa la curiosità degli oziosi, in parte risponde al bisogno di discorrere in qualche modo delle cose dell'arte per soddisfare il desiderio di coloro che non la sentono e non se ne intendono e pur vogliono parlarne. Il critico letterario, come l'uomo di gusto, la prima cosa che fa nell'entrare in relazione con le opere di poesia, è di allontanare tutto ciò che riguarda le persone come distraente dallo studio religioso dell'arte. E in verità noi non sappiamo nulla o quasi di

Omero, e nei tempi moderni nulla o quasi di Shakespeare, e tutti abbiamo l'animo pieno delle loro opere che benissimo conosciamo.

Ma non è da credere che diverso sia il caso della storia politica e civile, perché neppur qui la ricerca del carattere pratico e morale dei personaggi ha il valore primario, che spetta unicamente al processo dei fatti che condussero alla nuova formazione sociale e politica, la quale è lí, innanzi agli occhi, se anche si ignorino le persone dei tanti che vi hanno collaborato. Il valore secondario o il non valore resta solo ai giudizî di capacità e incapacità, di moralità e di immoralità che gli storici serî distribuiscono con molta parsimonia, perché considerano che quegli uomini stessi non erano in grado di giudicarsi in modo realmente giusto. La storia, uscendo dal suo vero còmpito, commette infinite ingiustizie.

L'articolo del Borchardt (che è di uno scrittore il quale visse tutta la sua vita in Italia e gl'italiani hanno ignorato, tantoché ora sorge il bisogno di tradurre i suoi principali scritti) mi avrebbe rituffato nelle discussioni e incertezze di sessanta anni fa e nelle unite malinconie; ma giunge ora dopo che alla storia abbiamo riconosciuto il suo vero ufficio, ed essa, se ci fa ricordare e rimeditare il passato, ci lascia tranquilli perché abbiamo còlto il frutto delle aporie che i critici avevano beneficamente sofferte e sorpassate intorno alla sua natura.

XII

Le teorie storiografiche di Federico Meinecke.

Che il Meinecke potesse rappresentare in Germania una unificazione della storia con la filosofia quale io procuravo di avviare in Italia, credetti alla prima quando egli pubblicò il suo libro sul cosmopolitismo e lo stato nazionale. Ma via via la lettura delle opere posteriori di lui e la conoscenza della sua derivazione intellettuale mi fecero avvertito delle molte differenze che sono tra noi e mi spinsero a contradirlo in cose fondamentali, il che non sminuí in me la stima pei suoi lavori e per la sua dottrina e probità scientifiche. Lo Hofer, nella sua recente opera sulla *Storiografia e la concezione del mondo*[1], non esita a considerarmi, nel punto a cui è giunta ai tempi nostri la teoria della storia, come il piú diretto avversario del Meinecke: posizione che io accetto con rassegnazione, riconoscendo che la cosa sta pur cosí, e che giova che la discussione abbia un pieno svolgimento.

Tutto quello che poteva dirsi in difesa della teoria del Meinecke è detto nel volume dello Hofer, ed io posso passare senz'altro a chiarire la controparte che è rappresen-

---

[1] Walter Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung*, Betrachtungen zum Werk F. Meineckes, München, Oldenbourg, 1950. V. partic. pp. 10 sgg., 347 sgg., 362 sgg., 385 sgg.

tata dal mio pensiero e che riguarda tre punti essenziali, che sono: in primo luogo, una correzione di molto rilievo che io ho proposto di una teoria della logica; in secondo luogo, il rapporto di Spirito e Natura; e in terzo luogo, la necessità del pensare dialettico, che, sebbene già sia entrato nell'anima europea da un secolo e mezzo, non vi ha raggiunto una piena consapevolezza dottrinale.

Dunque, la correzione da introdurre nella Logica è questa. Ammessa la dottrina del giudizio che esso consti della categoria e della intuizione, e che a questa dottrina corrisponda unicamente il giudizio storico, bisogna avvertire che c'è una forma di giudizio che pare si sottragga a quella esigenza dell'elemento intuitivo e di esperienza, che sarebbero le definizioni filosofiche, le quali si aggirano nel campo del puro pensiero, ossia delle categorie e della loro sistemazione, cosa della quale disputano i filosofi.

Veramente, gli equivoci nati nella Logica per l'abito di prendere i concetti nella forma verbale degli esempî che superficialmente e astrattamente se ne recano senza penetrare nella realtà del pensiero, sono molti; ma questo è dei piú gravi. Le definizioni filosofiche non sono niente di fisso e continuamente cangiano senza che con ciò sia alterata o cangiata la categoria a cui esse si riferiscono, e anzi con l'effetto che quella categoria ne riceve maggior luce, ossia la luce che è opportuno di volta in volta conferirle. In altri termini: se si procede nell'atto di pronunziare una definizione a domandare perché ciò si faccia, si acquista la certezza che ciò si fa per ragioni polemiche e per mettere in chiaro qualcosa che è ignorato, negato o contestato. Ed ecco che di sotto il cozzo dei concetti si scopre a un tratto l'intuizione, che dà luogo a quel giudizio, che si chiama la definizione, cioè uno stato di spirito che, in ultima analisi, è un fatto storico, di un individuo o di una società o di un'epoca, e ha nella

storia le sue radici spesso assai complicate, cosicché col dibattito sulla definizione da dare comincia già un processo di cognizione storica[1]. Per questa ragione la storia è sempre una con la filosofia, proposizione che ha la sua reciproca nell'altra, che la filosofia deve sempre unificarsi con la storia, perché è strano che si sia immaginato che io voglia dare un enorme carico ai poveri storici che già ne hanno uno assai grave sulle loro spalle (la filologia con tutte le sue specificazioni), e non gravare i filosofi che sono di solito molto sfaccendati, facendosi lecito di ignorare i particolari delle cose umane. Si dirà che questa pretesa urta col fatto, perché la comune opinione è d'avviso che gli storici debbono fare gli storici e i filosofi i filosofi; ma questa è appunto la malattia da curare. Al quale fine, per non esagerare la difficoltà, bisogna concedere che la differenza di filosofi e storici può restare come accentuazione di attitudini, le quali, per quanto si scoprano in ultima analisi una attitudine sola, richiedono maggiore o minore disposizione naturale a certi lavori più che a certi altri. Ma vi sono casi in cui questa unità appare anche all'aperto, e molto istruttivo è quello del Vico che con le sue scoperte di filosofia dello spirito scoprí insieme, riunendo filosofia e filologia, la vera linea della storia romana, della storia della poesia, e di quella del costume barbarico: il che egli salutò col nome di *Scienza nuova*.

Riconosciuti tutti i giudizî come giudizî di realtà, la teoria del giudizio importa che la materia che è oggetto di essa sia omogenea, e poiché si ammette che vi sia un mondo della storia non se ne può ammettere un altro che sia della non-storia, designato con questo carattere mera-

[1] Si veda la mia *Logica*, parte I, sezione II, cap. V; e parte II, cap. IV.

mente negativo. E tale sarebbe il mondo cosiddetto della natura, sorretto da un principio materiale che nessuno ha saputo mai pensare con verità. Ma da questo mondo supposto nasce il dualismo, che è rovina di ogni pensiero e fonte di ogni trascendenza religiosa, perché, data quella inassimilabile compagna alla storia, non resta altro che congiungerla con lei per forza mediante un terzo termine, che sarà un Dio prepotente o qualche debole surrogato di lui. Anche il Meinecke cade nel dualismo ed è in esso rafforzato dalla sua confessione religiosa. Bisogna mettersi bene in mente che dualismo importa né piú né meno che rinunzia a filosofare.

In ultimo, la mancanza di ogni dialettica rende impossibile di trattare convenientemente lo svolgimento dello spirito per necessarî contrasti, e persuade a concepire i contrasti come alcunché di disumano e diabolico. Questo è il difetto del Meinecke nella sua trattazione della Ragion di stato, che veramente è un rendere le armi a Satana e affrancarlo dalla sua qualità di servitore di Dio. Non fece cosí Nicolò Machiavelli, e perciò io ho dovuto ammonire che questi troverà contradittori o, peggio ancora, moralistici interpreti sempre che non sia inteso con la dialettica di cui ingenuamente era animato senza averne piena coscienza logica.

Su questi tre punti capitali né il Meinecke né il suo amoroso discepolo danno alcuna spiegazione: *ne verbum quidem*.

Ho detto che la mia opposizione al Meinecke esclude ogni sentimento di poca riverenza; ma vorrei che fosse inteso che pari atteggiamento ho verso il Ranke, nonostante la vivacità della mia critica, lettore come sono dei suoi attraenti volumi; e la riprova di ciò è che una simile critica vivace circa la sua mancanza di problema storico ho rivolta a Jacopo Burckhardt, del quale ammiro i lavori sul

Rinascimento e sull'Arte e, vorrei dire, resto stupito del suo acuto spirito di odiatore della democrazia, che lo rese persino mirabile profeta di quel che sarebbe diventata nella sua fatale degenerazione la democrazia, anche di fronte alle classi operaie, negli Stati totalitarî o, come li chiamano, di « democrazia progressiva ».

XIII

Per la storia della filologia.

Forse è da aggiungere qualche parola a schiarimento del rapporto di filologia e storia, prendendo le mosse dall'unità di filologia e filosofia che il Vico per il primo affermò col giudicare che avessero « mancato per metà cosí i filosofi che non accertarono le loro ragioni con le autorità dei filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragione de' filosofi »[1]. Questa proposizione, facendola passare attraverso la dottrina kantiana, è stata tradotta nella sintesi a priori di filosofia e filologia.

La traduzione è, nel fondo, giusta, ma conviene avvertire che, presa la filologia nel suo senso peculiare, essa non può dar luogo, direttamente, a una sintesi con la filosofia, per la ragione che il suo è un lavoro di carattere pratico, e come tale ha un suo proprio fine, che è di raccogliere e curare la buona conservazione del materiale utile alla indagine storica. Tutte le sue operazioni si rapportano a questo fine, da quelle onde si resero benemeriti gli umanisti, indefessi ricercatori e scopritori di antichi codici, alle altre che si attengono al restauro e all'emendazione

---

[1] *Scienza nuova seconda*, l. I, sez. II, 10.

dei testi, o anche all'adoprare le testimonianze in modo che diano le maggiori garanzie di esattezza. La storia della filologia propriamente si muove in questo campo e, quando le si domanda altro, si esce dai suoi confini.

Ora, l'elemento sensitivo o intuitivo col quale nella sintesi storica si congiunge la categoria ermeneutica, è l'anima umana con le esperienze che porta con sé e dalle quali è formata nella sua realtà e concretezza, l'anima che è il documento vivo da interpretare e pensare, la coscienza da innalzare ad autocoscienza. E verso questa coscienza la filologia in quanto mero strumento non ha altro ufficio che di stimolo al ricordo e rimane inefficace e distaccata nei casi in cui il ricordo non si risveglia. Il Vico la riconduceva, in effetto, alla «coscienza del certo», alla quale la filosofia apporta la ragione, e cioè «la scienza del vero»[1]; e qui si ha la sintesi del sensibile e dell'intelligibile, dell'intuizione e delle categorie.

Posta questa definizione, non è possibile, a rigor di termini, concepire una storia, che stia per sé, della filologia, ossia della coscienza del certo, e, parimente, non è possibile concepire una storia, che stia per sé, della categoria cioè dell'astratta filosofia, e poiché sola reale nel conoscere è la sintesi delle due, cioè la storia che è filosofia e la filosofia che è storia, si pone la necessità, pur nella divisione meramente letteraria o libraria dei loro assunti, di trattare della filosofia sempre nei suoi riferimenti storici e della storia sempre in quelli filosofici, serbando alla filologia in quanto strumentale la trattazione che si è detta di sopra e che suole a torto spregiarsi come estrinseca, quando, invece, in quella forma risponde al concetto che le è proprio. Qualche trattazione, come quella dotta e pene-

[1] Luogo citato.

trante del Bernardini e del Righi[1], che considera altrimenti la filologia, si attiene precipuamente al travaglio onde la filologia, presso alcuni suoi cultori, cercò di innalzarsi e definirsi come storia senza né mantenersi nel suo diverso e pratico carattere né risolversi nella pienezza della storia: conati osservabili, importanti ed istruttivi, ma che non sono la storia specifica della filologia, che, del resto, è stata già data largamente in buoni lavori speciali, dovuti soprattutto alla solerzia scientifica germanica.

---

[1] A. Bernardini-G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno* (Bari, Laterza, 1947).

XIV

Un ammonimento circa la storiografia economica.

È da notare che nella antichità greco-romana fiorí la storia politica o, come ora noi diremmo, etico-politica; si ebbero anche notevoli incunaboli di storia della filosofia e della letteratura; ma non fu dato alcun risalto a una storiografia economica, quantunque riferimenti di storia economica si trovino in varî libri. Il medesimo è da dire non solo del medioevo, ma dei tempi moderni, nei quali, come è naturale, si moltiplicarono storie dei viaggi e dei commerci e storie delle invenzioni, legate come queste sono alla storia delle scienze, ma una storia economica non formò corpo a sé.

Si direbbe che l'uomo faccia volentieri la storia delle sue passioni, degli ideali, dei sogni che abbracciano la vita sociale e politica di cui egli è parte, e insieme di quelle forme dello spirito umano che attraverso le passioni cercano la serenità, come l'arte e la filosofia e la religione. Ma il vero è che la storia economica si riempie di seria passione come le altre, e tuttavia non è pervenuta, rispetto alla storia civile o etico-politica, a quel riconoscimento di parità che solo con grande lentezza e non senza contrasti ha ottenuto la storia della poesia e delle arti rispetto alla storia della filosofia. Queste e quella erano infatti considerate un tempo come pertinenti alle *facultates inferiores*

dell'anima umana, le une alle *facultates inferiores cognoscendi*, le altre alle *facultates inferiores agendi*. Così si giunge sul finire del secolo decimonono, quando la scena storiografica ebbe un gran mutamento, e la storia economica si sovrappose alle altre come la sola reale del genere umano. Ciò accadde perché qualche anno prima del 1848 due giovani tedeschi, che studiavano filosofia, si avvisarono che il dramma dell'umanità consista tutto nella guerra per il possesso dei mezzi del vivere, e il resto sia un pretesto e una illusione o una fantasmagoria. La storia universale fu, dunque, schematizzata nelle epoche che questa guerra economica avrebbe percorso.

Venuta di moda la dottrina del Marx e dell'Engels, tanta fu la forza suggestiva del quadro che essi dipingevano, tanta per l'animo umano è l'attraenza del nuovo, che gli uomini si lasciarono tranquillamente persuadere che coloro che ressero e innalzarono i popoli, e le schiere che seguirono entusiastiche Alessandro Magno e Napoleone, e quelle che fecero la grandezza di Roma, e gli spiriti pensosi che meditarono la storia dei poemi omerici o del poema sacro e dell'« io penso » cartesiano e della sintesi a priori kantiana, servissero tutti senza avvedersene al raggiungimento di fini meramente economici.

Negli ultimi anni del secolo decimonono parve che si stabilisse trionfante la scuola del materialismo storico e gli studiosi di storia dal più al meno ne furono presi o contaminati. Poi ci fu una reazione che durò sino alla fine della prima guerra mondiale.

Ed è una fortuna per le sorti della verità che questa dottrina si sia oggi unita con la politica di un popolo e di un partito, così evidentemente cercata e voluta a vantaggio di essa da renderne evidente la critica e il conseguente scientifico rifiuto. Nei paesi nei quali la pressione di partito manca, la storia spazia ancora largamente nei dominî che

sono veramente suoi, se anche la diligenza dei ricercatori faccia raccogliere con cura grande i fatti di ogni sorta, e tra questi anche quelli dell'economia.

Pure, in questa condizione di cose, accade di osservare la compiacenza e l'orgoglio coi quali studiosi di storia, che sono spesso altrettanto buoni filologi quanto innocenti nella vita degli affari e dei guadagni, paiono offrire le più insignificanti notizie economiche come se appartengano al fiore della storia e all'aristocrazia delle ricerche che per questa si esercitano.

Nei tempi della mia gioventù la compiacenza e l'orgoglio si mostravano in altre cose, e soprattutto nelle scoperte delle cosiddette « fonti » di un racconto o di una poesia, a cui dava grande importanza la filosofia deterministica di quel tempo; e l'ammirazione, e talvolta un sorriso, avvolgeva i loro scopritori. Un simile sorriso meritano oggi le ultime vestigia dell'infatuazione che la dottrina del materialismo storico produsse sul finire del secolo decimonono.

XV

La scienza delle fiabe.

Si suol dire: storia delle arti, storia delle filosofie, storia delle religioni, etc. Ma questa è una ben distratta enumerazione, che può suscitare la non ingiusta protesta che le religioni non sono una storia particolare fra le altre della vita umana, ma una storia che abbraccia tutto, la filosofia come l'arte, la morale come la politica.

Da ciò senza dubbio una antinomia della storia della civiltà, profanamente intesa, con la storia delle religioni, quando questa è fondata su un carattere che lo spirito critico non ammette, cioè che le religioni non sono prodotto del pensiero ma del sentimento e della correlativa immaginazione o rivelazione. La storia critica prende un atteggiamento di diffidenza verso la storia mista d'immaginazioni, e questo suo atteggiamento va anche oltre quel che si suole comunemente considerare di appartenenza delle varie religioni ed investe ogni opera della immaginazione che si sostituisca al giudizio.

L'elemento immaginativo è quello che si chiama l'elemento mitologico, e le religioni sono tutte, nel loro fondo, mitologie, dalle più elementari alle più alte. Mitologie che trovano il loro ufficio e il loro senso nello spirito religioso; ma appunto perciò non si può parlare di una storia della mitologia per sé, e quando questi studî (e fu ai principî

dell'ottocento) si fornirono di un metodo rigoroso e presero un carattere severo, resero senza dubbio gran servigio alla storia della religione, ma non acquistarono un'indipendenza, che era contraria alla loro natura.

Staccati dalla religione, i miti diventano semplici prodotti di immaginazione, buoni a intrattenere, a dilettare, a spaventare, e anche materia di arte, che la fantasia anima di nuovi motivi, ma che non posseggono piú quella saldezza di carattere che consiste nella unione con la religione. Ed è superfluo addurre esempî di ciò, perché basta solo il ricordo di quel che accadde della mitologia antica nei secoli del Rinascimento e dell'età moderna, quando delle figure o storie mitologiche si fece uso cosí frequente da diventare abuso, e ne nacque in ultimo una sorta di sazietà e di disgusto, che per altro non toglie che, quando un vero genio di poeta si è volto o si volge a qualcuna di quelle favole, ne tragga sempre una poesia.

Ma io ho fatto questo prologo forse troppo lungo per giungere a una conclusione su un argomento molto piccino, che è questo. Corre pel mondo una grande quantità di racconti tradizionali, e spesso tali che piú popoli e piú epoche vi partecipano avendoli quasi in comune; e sono come una mitologia popolare, priva di religiosità determinata, ma a cui non manca neppure un certo carattere di meraviglioso, come è noto dalla introduzione in essa di personaggi che si chiamano le Fate e gli Orchi. Questi racconti da piú secoli sono stati raccolti in opere complessive, delle quali alcune delle piú antiche sono diventate famose, come il *Pentamerone* del Basile e i *Contes de ma mère l'Oye* del Perrault, a cui si sono aggiunte le moltissime raccolte fatte dalla diligenza degli eruditi, che non guarda troppo al valore di ciò che raccoglie, se anche caschi nell'insulso, purché sia decorato del nome di Folklore. Ed ora ecco che nei tempi nostri a questo ammasso di racconti si vuol dare una di-

gnità, riportandoli alla comune origine da un fatto sociale. L'idea che ha avuto maggior fortuna è che siano da riferire alle condizioni delle società primitive e preistoriche, e serbino traccia di costumanze di quel tempo.

Che ciò sia possibile in qualche caso non è da negare, quantunque dimostrarlo in modo positivo riesca quasi impossibile. Ma impossibile è certamente ridurre tutta questa massa di racconti a un unico ordine di fatti che li abbia generati e, privi di un simile legame, essi rimangono quel che sono: narrazioni d'immaginazioni, che valgono quel che vale il prodotto d'immaginazione. Questo valore non è, se non di rado, di verità storicamente accertabile, fornita dell'interesse relativo; ma è eventualmente un valore o di curiosità e trattenimento o di arte. Intendiamo dei migliori di essi, che sono diventati popolari perché curiosi per la loro materia, o perché hanno dato luogo a pagine di arte, e il resto si lascia che stia per sopportazione nelle raccolte degli eruditi che, come si è detto, hanno il dovere di non temere troppo delle cose che valgono poco, e insieme l'umana debolezza di attribuirsi, per mezzo di esse, un'importanza.

Ma quel che si è mostrato impossibile in fatto di mitologia, sciolto che sia il suo legame con la religione, non diventerà certo possibile con le fiabe e le storielle popolari unicamente per procurare la soddisfazione ai dotti di inventare, per tal via, una nuova scienza[1].

---

[1] Già nel 1862 il Sainte-Beuve, col suo molto buon senso, respingeva anticipatamente le ambiziose teorie sulle fiabe (nei *Nouveaux Lundis*, II, pp. 437-38): « Je ne crois pas que les choses se passent ainsi à l'égard de ces charmantes fleurs qu'on appelle les contes populaires ou les contes de fées. Celui qui les invente et qui les débite d'abord n'y met pas tant de façon, pas tant de malice ni de profondeur. Il est un âge pour ces fleurs d'or de l'imagination, pour ces productions spontanées du génie humain enfant ou adolescent.

Si l'on pouvait voir dans une sorte d'*aquarium* la formation et le progrès de la fable de *Psyché* à ses divers états d'éclosion et de croissance, je me persuade que l'on reconnaîtrait que cela a commencé bien simplement, par un conte qui s'est grossi peu à peu, mais que ni la philosophie ni la théologie n'ont présidé à l'heureuse venue du germe; ç'a été, si j'ose ainsi parler en naturaliste, un globule, une cellule qui a prêté au développement et qui a réussi ».

XVI

Il posto del De Sanctis nella storia della critica d'arte.

Vorrei dire in breve la ragione della importanza grande che il De Sanctis ha nella storia della critica italiana d'arte, che quasi a noi sembra cominciare con lui.

Chi si può ricordare prima di lui, a lui prossimo? Certo, il Foscolo. E del Foscolo egli scrisse, nel suo saggio relativo, che questi considerava « un lavoro d'arte come un fenomeno psicologico, e ne cercava i motivi nell'animo dello scrittore e nell'ambiente del secolo in cui nacque »[1]. Veramente, bisognerebbe bene interpretare quel « psicologico », di cui parlava il De Sanctis, che era un prendere interesse all'anima e all'azione del poeta di là dalla poesia, cioè all'uomo morale, e, per esempio, dare grande rilievo all'intento, che Dante ebbe, di promuovere con l'opera sua una riforma della Chiesa cattolica; ovvero lumeggiare l'ardimento suo nell'offendere senza riguardo uomini e cose, che avrebbe potuto facilmente farlo incorrere nella fine che toccò a Jacopo del Cassero, caduto in ira di *quel da Esti*[2]. Il Foscolo, che è uno dei poeti più

---

[1] *Nuovi saggi critici*, seconda edizione (Napoli, 1879), p. 164.

[2] *Purgatorio*, V, 66-84; *Prose letterarie* (Firenze, Le Monnier, III, 1850), p. 160 sgg.

colti e affinati d'Italia, robusto e delicatissimo insieme, non era certo indifferente alla forma dell'arte o di essa inesperto, come si vede nei giudizî letterarî che gli occorse pronunziare e che sono sempre sicuri e calzanti. Ma non ebbe nel rapporto dell'arte quell'interessamento che si chiama filosofico, a comprenderne in modo chiaro la natura; né intorno a ciò aveva letture e studî che non fossero accidentali, come si può vedere dal capitolo del Donadoni sulle conoscenze estetiche del Foscolo [1], dal quale risulta che egli non aveva conoscenza di altra letteratura che settecentesca, del Conti o del Batteux, e che il suo originario e radicato sensismo gli vietava ogni concetto della fantasia come creazione e perciò poesia. Egli non vedeva se non due termini soli, il sentimento e il pensiero, perché — diceva — « la vita dell'uomo sta perpetuamente in un moto alterno » di questi due, e « le sensazioni producono idee nella memoria, le idee mantengono desiderî nel cuore, i desiderî formano immaginazioni nella fantasia, le immaginazioni alimentano le passioni, le passioni fissano le opinioni » [2]. Per queste ragioni non dava nessuna importanza alla distinzione di materia e forma, che dichiarava nulla e tautologica, perché i due termini portano allo stesso [3].

Ma bisogna domandarsi che cosa fosse quello studio dell'uomo in Foscolo, che gli faceva mettere da parte ogni altra cosa, e non è difficile avvedersi che nella famosa sua orazione, *Dell'origine e dell'uffizio della letteratura*, non vi si parla né dell'origine né dell'uffizio, ma che quelle parole stanno a designare qualcosa che in Italia, ai tempi

[1] E. DONADONI, *Ugo Foscolo pensatore, critico, poeta* (Palermo, Sandron s. a., ma 1910), pp. 191-226.

[2] FOSCOLO, *Esperimento sopra un metodo di istituzioni letterarie desunte dai principî della letteratura* (in *Saggi di critica*, Firenze, Le Monnier, I, 1859), pp. 539-544.

[3] *Prose letterarie* (Firenze, Le Monnier, IV, 1850), p. 131.

del Foscolo, aveva grandissima importanza, cioè la necessità di riformare profondamente il carattere della letteratura negli uomini che la coltivavano, facendola finita coi meri letterati, coi « cruscanti », che dal Cinquecento in poi avevano inondato l'Italia con le loro chiacchiere vuote e le adulazioni, dimentichi di ogni vita civile, di ogni affetto politico. La via qui era stata aperta dall'Alfieri. Il Foscolo vi entrò dentro risoluto, e la « gioventù calda, ingenua e numerosissima » accorse a udirlo [1]. Fu una missione da lui accettata, e la sua vita stessa, in tutti i suoi aspetti, valse di esempio.

Dopo Foscolo, non saprei pensare ad altro critico da avvicinare al De Sanctis se non forse Giovita Scalvini, il che è detto qui nel puro rapporto ideale, cioè tenendo conto che il De Sanctis non poté conoscere quegli scritti che rimasero allora, e in parte rimangono ancora, inediti. Lo Scalvini, venuto un po' piú tardi del Foscolo, non sentiva il bisogno della polemica antiletteraria, ma trepidava ancora per le sorti della letteratura italiana, che aveva chiuso il suo primo e grande ciclo nel sei e settecento, e cosí riposato a lungo; e ai suoi tempi dava segni di rinascita con poeti quali appunto il Foscolo ed Alessandro Manzoni, che fu il suo autore prediletto. Lo Scalvini aveva gusto squisito e molto acume. Il saggio sul *Faust*, del quale ci restano molti frammenti, desta meraviglia per la penetrazione del critico, che pure scriveva quando sul Goethe correvano giudizî convenzionali e superficiali [2]. Diversamente dal Foscolo, egli, che aveva vissuto alcun tempo in Germania e aveva studiato la filosofia tedesca, non ignorava che la disciplina allora prediletta era, accanto alla Filosofia della storia,

[1] Cit. dal Santini nel proemio alla sua nuova ed. delle *Lezioni* (Firenze, Le Monnier, 1933), p. xviii.

[2] Si veda nei miei *Aneddoti di varia letteratura* (Napoli, 1942, III), pp. 121-137 quel che ho scritto dello Scalvini.

l'Estetica, circa la quale scrivevano i grandi, i grandissimi e i piccolissimi. Ma di sue indagini e concetti sull'arte non si sa nulla e forse trascurò anche egli questa parte.

Il De Sanctis ebbe la fortuna di nascere in un paese e tra uomini che assai amavano e coltivavano la filosofia, e questa introdussero anche negli studî letterarî; né lo distraevano le condizioni presenti della letteratura italiana, perché agli Alfieri e ai Foscolo si erano aggiunti da poco il Manzoni e il Leopardi, e già in ogni parte d'Italia i giovani romantici, come il Guerrazzi, il Grossi, il D'Azeglio, andavano sicuri all'avvenire, senza dire che il moto del Risorgimento riempiva gli animi di passioni e di speranze.

E, con grande dolore del buon marchese Puoti, che allora amorosamente curava le sorti letterarie dei giovani napoletani, purista e grammatico, il De Sanctis, scolaro da lui prediletto, si occupò invece presto di Estetica, e poté attingere addirittura l'estetica hegeliana, che egli coltivò con entusiasmo per alcuni anni, ma non sí che ne fosse traviato nel suo miglior pensiero, perché ne rifiutò quanto serbava di astratto concettualismo estetico. Tuttavia il De Sanctis non scrisse un'Estetica, né vi pensò mai, e le sue idee sull'arte sono esposte o richiamate nel corso delle sue critiche sui poeti in modo sempre occasionale. L'unica pagina teorica che dà di esse una vista d'insieme si trova in una nota al saggio sulla storia letteraria del Settembrini, scritto nel 1869 [1], ed è veramente molto netta e sicura.

Pure c'è in questa nota una lacuna in un punto di somma importanza, perché, parlando del contenuto e della forma, dice che « il contenuto vive e si muove nel cervello

---

[1] *Nuovi saggi critici*, pp. 239-40.

dell'artista e diventa forma, la quale è perciò il contenuto esso medesimo in quanto è arte, e la forma non è a priori, non è qualcosa che stia da sé e diversa dal contenuto quasi ornamento o veste o apparenza o aggiunta di esso; anzi è essa generata dal contenuto attivo nella mente dell'artista: tal contenuto, tal forma ». E sta bene, tutto bene. E benissimo quel contrasto tra la forma secondo il suo pensiero e la forma dei retori. Il De Sanctis non cade neppure per un momento nel presentare, secondo che avvenne al Foscolo, come superflua la distinzione di forma e contenuto, perché egli sa che la forma, essa sola, è veramente l'arte; ma, con tutto ciò, non riesce a determinare che cosa sia nell'arte la « forma », parola che si usa per tutte le altre opere dello spirito, e anzitutto per la logica.

Che cosa è la forma estetica? È necessario darle il suo nome, e questo nome è stato dato non dal De Sanctis, ma da un suo successore nel lavoro della critica, che l'ha chiamata l'« intuizione », e con ciò l'ha distinta da tutte le altre forme dello spirito.

L'indeterminatezza di questa « forma » non altrimenti qualificata produsse nel De Sanctis molteplici errori, perché lo indusse piú volte ad adoprare nella sua storia letteraria quelle caratteristiche concettuali dei poeti che aveva con giusta ragione rimproverate allo Hegel, e persino a non liberarsi del fantasma di un Bello estraneo all'Arte, come gli cápita di fare nella stessa nota in cui scrisse la sua professione di fede, nella quale parlò di un bello « reale », che si troverebbe nella « natura », e di un contenuto che fuori della forma può essere rimasto inoperoso e fiacco, quantunque « bello ed importante ». Gli fu anche impossibile prendere posizione nel problema delle arti, se cioè fosse ciascuna affetta da una angustia, come parve al Lessing, o in realtà fosse ciascuna compiutamente libera di spaziare nel regno dello spirito. Anche la differenza sostan-

ziale tra poesia e letteratura non attirò la sua attenzione, e ciò lo portò a confondere molte volte la vita della poesia, che è opera del singolo poeta, con la vita morale, che è di un popolo o della maggioranza rappresentatrice di un popolo.

Un anti-De Sanctis ora, sarebbe per queste e simili parti assai facile a compilare e, se niente di ciò è stato fatto di proposito contro di lui, non è solo per la riverenza che trattiene dal sottoporre a critica facile, e per conseguenza pedantesca, uno scrittore come lui, dal quale abbiamo tanto imparato, e di cui ci siamo, per così dire, nutriti, ma soprattutto per l'impressione che lasciano i suoi difetti, che danno come un senso di immaturità giovanile e di un pensiero così ricco che avrebbe fornito esso medesimo la correzione di quella indeterminatezza. Questo pensiero era la « forma » intesa da lui in modo nuovo ed opposto, come abbiamo detto, a quello che le davano i retori. Riconoscere quella forma come intuizione, potenza conoscitiva del tutto distinta dalla Logica e di necessità sua antecedente, era ciò che si prestava agevole a chi ai problemi del De Sanctis si accostava movendo da una disposizione e continuità filosofica maggiore di quanto egli avesse posseduto, e mirava ad assicurare il frutto dell'opera sua.

XVII

Stato degli studî estetici in Italia.

Si è compiuto un cinquantennio dalla prima trattazione da me data in Italia della mia Estetica, che è la memoria delle *Tesi fondamentali*, seguita dopo circa due anni dal volume compiuto; e a me sembra non inopportuno fare alcune considerazioni su quel che è accaduto in questa parte in questo corso di tempo.

L'Estetica, della quale discorriamo, sorgeva sopra una storia di questa scienza, che era poi questa scienza stessa, vista nella sua genesi: storia che si è venuta elaborando e affinando insieme con essa. Cominciò in Grecia con Platone e Aristotele e altri pensatori, per opera dei quali la poesia e l'arte si staccarono da quel che era meramente pratico e piacevole ai sensi e s'innalzarono nella sfera dell'alta spiritualità; onde Aristotele considerò la poesia come prossima alla filosofia e partecipe della universalità di essa. Questi pensieri furono ripresi nel Rinascimento italiano mercé le fervide discussioni sul frammento aristotelico della Poetica; e nel tardo Rinascimento, ossia nel secolo decimosettimo, fu sentito fortemente ciò che è proprio della poesia nel campo conoscitivo e si parlò per la prima volta o con accento nuovo del gusto, del genio, delle prime apprensioni e soprattutto della fantasia. Donde la teoria della poesia nella *Scienza nuova* del Vico come teoria della fantasia creatrice, della quale egli faceva sommi rappresen-

tanti Omero e Dante. Parallelamente al Vico, anche il Leibniz discerneva, al di sotto del conoscere intellettuale e di quello che con terminologia scolastica si chiamava il conoscere distinto, un altro conoscere, chiaro e non distinto, che era sede delle piccole percezioni e nutriva di sé la poesia. Raccolse il pensiero del maestro l'acuto Baumgarten in una nuova scienza, che egli chiamò *Estetica* e della quale determinò il posto che le spettava nella vita dello spirito. Il secolo decimottavo fu alacre nelle indagini e controversie sul bello e sul gusto e sul genio, che ebbero la loro conclusione nella *Critica del giudizio*, nella quale il Kant riuscí a fissare i caratteri del bello senza avvedersi che con ciò era definito tutto insieme il carattere dell'arte, che egli invece trattò da parte, in un capitolo sulla bellezza aderente, e concepí l'arte non come opera della Fantasia creatrice ma come un giuoco della fantasia e dell'intelletto. Il luogo dell'arte rimase incerto nella scuola che successe e che fu l'idealistica, la quale ora l'esaltava superiore alla filosofia (Schelling), ora l'abbassava a una forma di essa inadeguata e provvisoria, che fu la dottrina della Estetica hegeliana, alla quale toccò maggiore divulgazione ed autorità. Solo lo Schleiermacher, nei suoi corsi universitarî sull'Estetica, rimasti ignoti e senza efficacia, si tenne fedele all'indirizzo del Baumgarten, che arricchí di profondi concetti. La crisi dell'Estetica hegeliana non si ebbe in Germania mercé l'opposizione del formalismo dello Herbart e molto meno degli eclettici che sommavano contenuto e forma, cioè intendevano dualisticamente questo rapporto; ma in Italia, attraverso la critica letteraria del De Sanctis, che innalzò a principio supremo la forma, intesa come forma fantastica, libera e intatta dal concetto. Al De Sanctis si riattacca l'Estetica nuova, che, collocando l'arte nella Filosofia dello spirito e facendone il momento intuitivo del conoscere, ne studia tutti i rap-

porti, sgombra via generi letterarî, divisioni delle arti, modificazioni del bello e simili distinzioni superficiali, e mette fine all'altro ingenuo dualismo estetico identificando l'intuizione con l'espressione estetica e col linguaggio in universale. È da avvertire che la nuova sistemazione non lascia sopravvivere e direttamente confuta un vecchio e confusionario dualismo di un bello d'arte e di un bello puro o metafisico, il quale ultimo non si trova in nessuna parte e non è da assegnargli nessun luogo nel campo spirituale, perché come alla mente corrisponde la verità logica, alla coscienza pratica la moralità, e alla vita l'utilità, così alla fantasia il bello che si dice d'arte e che è tutto il bello. Il dualismo estetico è presso tutti gli antichi filosofi (la « kalokagatheia » fu un'impotenza di analisi propria dello spirito greco); ma continuò anche nel Cristianesimo e nel rinascimento, si ritrova presso Kant e Hegel e i loro seguaci, e persino compare talvolta nel De Sanctis, sebbene incidentalmente. E nella recente Estetica tedesca si è tentato da parecchi di porre due scienze: una, la scienza dell'Arte, che ha per oggetto la teoria dell'arte, l'altra del Bello puro o metafisico, e due storie diverse delle due dottrine, riserbando la seconda all'Estetica propriamente detta: che è veramente correr dietro al *fictum cibum* della favoletta.

Coi principî della nuova Estetica si è molto lavorato in Italia in questi cinquant'anni, e il lavoro è stato anzitutto dell'autore stesso delle *Tesi fondamentali*, che, a dir vero, non ha mai cessato, in questi cinquant'anni, di ripensare i problemi già risoluti della Estetica, e di porne di nuovi, nati di continuo dalla critica assiduamente esercitata da lui sulla poesia e sulla letteratura; sicché il suo primo trattato, pubblicato completo nel 1902, rimane come uno schema di ciò che l'Estetica è poi diventata, arricchita di tutti gli elementi posteriormente aggiunti, che bisogna ricercare negli altri volumi dell'autore, né solo in

quelli che prendono nome dall'Estetica ma nei concreti e speciali di critica e storia, e anche di note e controversie. Piú volte si è parlato della seconda o terza forma dell'Estetica di lui: ma, in realtà, si tratta di un progresso e arricchimento continuo del pensiero che sarebbe impossibile dividere in sezioni di prima, seconda e terza Estetica.

Il buon esempio, dato dall'autore stesso del libro, è stato seguito dai molti che con piena libertà hanno preso a lavorare nel campo dell'Estetica, sia con trattazioni speciali riguardanti la musica e le arti cosiddette figurative ed architettoniche (e ora anche la cinematografia), sia nel culto assiduo della critica poetica ed artistica. In questo campo ferve il lavoro dell'Estetica in Italia, e in Italia soltanto.

In effetto, niente di diverso e di serio è intervenuto a distrarre da questo compatto lavoro. Perché non sono certo da lodare i tentativi di professori ignoranti e dispettosi e di dilettanti di varia sorta di presentare e raccomandare agli studiosi italiani come degni loro maestri meschini scrittorelli in lingue straniere. Di uno dei quali, che aveva scombiccherato alcuni insulsi aforismi sull'arte senza metodo alcuno né ingegno, si è osato affermare che, diversamente dagli estetici italiani, generici ed astratti, veniva fuori da esperienza e pratica dell'arte; quando tutta l'odierna Estetica italiana nasce essa veramente da siffatta esperienza, movendo, come ho detto, da un critico insigne, Francesco de Sanctis, e continuata da critici delle varie arti, che riscontrano in ciascuna i caratteri che sono di tutte; né quelli di loro che si sono innalzati alla filosofia hanno tralasciato l'antica e cara loro predilezione e professione.

Mi sia lecito osservare che nel caso dei nostri studî, non meno che negli studî in genere, è grave colpa di uomini di scarsa responsabilità morale l'abuso che si fa della parola « giovinezza » e l'adulazione pei giovani quasi portatori di prodigiosi doni. È frequente leggere nei giornali l'affer-

mazione che i giovani chiedono e vogliono una nuova Estetica, e la faranno per loro conto, se altri non gliela darà. Parole che non hanno alcun senso, e per le quali composi già un apologo satirico[1], che è la sola critica di cui sia degno il goffo fraseggio in cui le vanità si avviluppano. Bisogna per contrario inculcare il rispetto per il passato e la necessità di intenderlo prima di abbandonarlo, e proprio per poterlo fruttuosamente abbandonare e cangiare; e, insomma, la necessità di fare di esso quella storia che noi abbiamo fatta e facciamo di continuo nel nostro lavoro.

Ho ristretto il mio discorso all'Italia, nella quale posso dire con sicurezza che non c'è altro di vivo e serio in questa parte se non il movimento descritto e ancora in piena crescenza. Ma anche nei paesi stranieri l'estetica italiana fece sentire la sua efficacia, ed io ricorderò che in Inghilterra fra i primi suoi apostoli fu il valente critico teatrale del *Times*, il Walckley, che scrisse bellissime pagine in difesa dell'Estetica italiana, le quali si possono in parte leggere nei volumi in cui raccolse o furono raccolti i suoi scritti. Il Walckley condusse anche una vivace polemica in difesa di quell'Estetica contro il Bosanquet[2], professore di Cambridge e autore di una storia dell'Estetica, che si atteneva a un prudente e temperato hegelismo. Anche io, pel quale il Bosanquet provava sulle prime una sorta di paurosa diffidenza, ricevetti poi sue lettere ed entrai in relazioni con lui che furono bonarie e amichevoli, e di lui criticai, a istanza di un suo collega inglese, quel che egli aveva creduto di poter dire in difesa della sentenza hegeliana sulla morte necessaria dell'arte, che sarebbe stata già in pieno corso nei tempi moderni. Un altro inglese, L. A. Smith,

---

[1] Si veda *Nuove estetiche*, in *Conversazioni critiche*, V, 382-84.

[2] Per le mie relazioni col Bosanquet, si vedano *Aneddoti di varia letteratura*, III, 357-64; per la critica della sentenza hegeliana, la *Revue de métaphysique*, 1933, e rist. in *Ultimi saggi*, pp. 147-60.

scrisse un garbato libretto, una « lettera aperta » al professore di poesia di Oxford, per rendergli chiari e patrocinare presso di lui i concetti sull'arte e sulla critica d'arte dell'Estetica italiana [1]. Anche il Collingwood compose volumi pregevoli nel nostro indirizzo [2]. In Germania di esso furono seguaci in prima linea Carlo Vossler e altri linguisti o filosofi del linguaggio, che allora rinnovarono quegli studî colà, e Giulio von Schlosser, austriaco, storico dell'arte; ma tuttavia l'Estetica era in Germania in condizioni assai basse nei psicologi e teorici della cosiddetta *Einfühlung*, e qualche segno buono dava solo in scrittori indipendenti, come fu quel gruppo che si strinse intorno al Fiedler. Allorché scoppiò la guerra, da dotti tedeschi si sosteneva la necessità di creare due scienze indipendenti, l'una la teoria dell'arte, la *Kunsttheorie*, e l'altra la metafisica del Bello, la *Schönheitmetaphysik*; ossia, in altri termini, essi risalivano all'errore che fu di Emmanuele Kant di non accorgersi che il concetto del Bello, se non trova posto nella teoria dell'Arte, non può trovar posto in nessun altro luogo. Non so che cosa sia accaduto poi; fatto sta che il Baeumler, che era dei più autorevoli di quell'indirizzo, piantò Filosofia ed Estetica, per accorrere, come egli avvertí in una lettera, sotto i vessilli del Führer. La Francia è purtroppo, nonostante gli accenni felici ma insufficienti del Bergson, nelle peggiori condizioni che si possano immaginare in fatto di Estetica. La sua tradizione estetica è stata debolissima, anche nei tempi migliori: il Taine, che ebbe riputazione di teorico e di filosofo dell'arte, era un degno uomo, che sulle cose dell'arte s'illudeva di pensare. In una recente *Revue d'Esthétique*, nel primo numero, ho letto questa affer-

[1] *The nature of art*, an open letter etc. (Oxford, 1924); v. in *Conversazioni critiche*, III, 55-57.

[2] Sul COLLINGWOOD, *Nuove pagine sparse*, I (Napoli, Ricciardi, 1949), pp. 25-39.

mazione incredibile: che l'arte consiste nel *plaire* e che ciò fu detto in un verso del Molière, e da quel verso tolse l'idea il Kant che ne fece la Critica del giudizio! Sembra che la Francia, come ho già più volte fatto notare, non dimentichi la sua vera e grande tradizione, che fu scolastica prima e cartesiana dopo, e in tutte le sue parti chiusa al concetto della fantasia creatrice. La vendetta contro i suoi autori di Estetica venne fatta dai suoi artisti geniali (Flaubert, Baudelaire, Becque), che protestarono per gli orrori scritti contro l'arte dai loro accademici. Come è naturale, i trattatisti francesi dell'Estetica non conoscono la storia dell'Estetica e si rifanno sempre da capo, stimando di muoversi sempre sopra un terreno vergine.

Ma io non condurrò oltre questi sguardi alle condizioni dell'Estetica nei varî paesi del mondo, pago per ora di ciò che si è fatto e si fa in Italia e augurando ad esso l'avvenire propizio. Che se in Europa il marxismo vincesse, gli studî di Estetica diventerebbero (questo è il loro presegnato destino) studî eretici, e tutti ripeterebbero a coro (e i professori in prima fila su tutti), col Marx, che l'arte è in funzione della lotta di classe e deve ora servire al proletariato. Bella conclusione di tutta la fulgente storia dell'Arte, che la pura umanità ha creato nei secoli!

XVIII

La poesia, opera di verità; la letteratura, opera di civiltà[1].

La poesia e la letteratura formarono oggetto di trattazione teorica, come di due discipline, già nell'antichità greca; e Aristotele le espose in due suoi libri, nella *Poetica*, della quale ci resta un lungo frammento, e nella *Retorica*, che ci resta intera. Le Retoriche erano, sostanzialmente, manuali per gli avvocati, e in genere per gli uomini pubblici; e a questo proposito voglio dirvi che la ragione per la quale in italiano la parola si pronuncia e si scrive, indifferentemente, con un *t* o (contro l'etimo greco) con due, è che quella disciplina, nel Duecento e nel Trecento, era stimata necessaria ai «rettori», ai magistrati a cui si affidava il governo o «rettorìa» delle terre; come vidi dimostrato coi testi alla mano, anni addietro, nell'appendice del libro, che mi fu dato a leggere manoscritto, di un dotto francese: il Pézard, su Brunetto Latini: libro finora, che io sappia, inedito, e perciò questa notizia, che non manca di curiosità, è una primizia e forse un'indiscrezione, che l'autore vorrà perdonarmi.

[1] Questo scritto che aggiunge alcuni concetti alla trattazione da me data dei rapporti di poesia e letteratura, è tratto dalla serie delle conferenze fatte da me nel 1950 agli alunni dell'Istituto storico di Napoli, pubblicate in volume a parte.

Il legame tra Poetica e Retorica si strinse pel fatto che l'ultima parte di questa seconda disciplina, che trattava dell'arte del dire, — περὶ τῆς λέξεως, — cominciò a distaccarsi e a formare, nei tempi moderni, corpo separato, e finí coll'essere considerata quasi séguito e complemento della Poetica, la quale trattava dei generi letterarî, laddove l'arte del dire dava le regole dello scrivere bello, come la grammatica di quello corretto. Cosí nella Poetica si versarono tutti i concetti della Retorica, la distinzione di *contenuto* e di *forma*, del parlar *nudo* e del parlar *ornato*, e del *proprio* e del *metaforico*, e dei varî modi delle metafore e figure, e via discorrendo, e della legge generale che reggeva l'uso di tutte quelle distinzioni e che è il concetto del πρέπον o conveniente.

Ma quando io mi misi a lavorare a una nuova costruzione dell'Estetica, con le altre cose che buttai a mare, come i « generi letterarî » e la teoria delle « modificazioni del Bello » e quella dei « limiti delle arti », scacciai dalla teoria della poesia e dell'arte la « Retorica », e contro di essa fui particolarmente feroce, perché mi pareva di leggere in ogni suo articolo un disconoscimento e una offesa di ciò che è la poesia.

E, per cominciare dalla distinzione e divisione del contenuto dalla forma, dov'è mai, io dissi, in poesia, un contenuto, distinto dalla forma poetica? C' è bensí, come suo precedente, una materia, che sono gli affetti umani; ma questa materia riceve appunto forma poetica, e quando di una poesia si vuole assegnare il carattere, non si può far altro se non leggerla o recitarla, non perdendone né una sillaba né una virgola né un accento, perché tutte queste cose e altre ancora concorrono a determinarne il carattere; e se, per un fine didascalico, se ne mette in risalto questo o quel particolare, essi non valgono mai né singolarmente né nel loro cumulo a farla conoscere e a darne la vera e indivi-

dua fisionomia, che richiede la diretta visione o intuizione. Contenuto e forma, nella poesia, sono fusi e indistinguibili, come in unico atto. Che se fosse altrimenti, la poesia non sarebbe verità, ma veste allegorica di una verità, cioè non poesia. La parola nella poesia non è veste della poesia, ma è la poesia stessa; dico la parola spirituale, e non già l'astratto suono fisico come nelle bizzarre e forse scherzose ammirazioni del Gautier per *Minos* e per *Pasiphaé*, e nei malinconici cerretanesimi del Mallarmé o di altri decadenti. E, poi, che cosa è l'espressione « ornata » o l'espressione « nuda »? Come può essere nuda un'espressione se è espressiva, e come può essere ornata, cioè caricata di qualche cosa che sarebbe un dippiù dell'espressione, estraneo a questa? E come si possono distinguere e dividere le parole « proprie » dalle « metaforiche » ossia immaginose, se l'espressione poetica è sempre propria ed è sempre immagine, opera della fantasia creatrice? E che cosa è codesto πρέπον, codesto « conveniente » o « adatto », in cui si ripone il valore della forma espressiva e il criterio del giudizio, quando l'unico valore e criterio della poesia è la bellezza? E la bellezza è fulgore teoretico, ma il conveniente è una designazione pratica, come di una scarpa che calzi bene il piede, o di un contegno che giovi a un effetto che si vuol conseguire. Insomma, se si vuol negare la poesia, basta snocciolare come sue tutte le qualità che sono dell'espressione retorica e letteraria, ed essa è bella e morta, e se si vuol dire ciò che essa è, basta affermare il contrario di ciascuna di quelle qualità.

Dopo che io ebbi così rivendicata la poesia, respingendo da lei la retorica o letteratura, e salvato quel che volevo mettere in salvo e ben premunire, non mi curai più che tanto della « letteratura », alla quale non andava allora primariamente il mio interesse. Tale è, del resto, l'andamento normale della ricerca scientifica, che procede

per pause, e la pausa s'interrompe e il lavoro si ripiglia solo quando un nuovo problema sorge nell'animo e sollecita la nostra mente. Un nuovo problema è un nuovo tormento, ma anche una nuova voluttà, un « dolce amore » come lo chiama san Tommaso nell'annunziare a Dante il nuovo punto dottrinale che egli passa a svolgere:

> ... Quando l'una paglia è trita,
> quando la sua semenza è già riposta,
> a batter l'altra dolce amor m'invita.

In verità, avere respinto le invasioni e le usurpazioni che la teoria retorica, o letteraria che si dica, dell'espressione faceva o tentava nella teoria della poesia, non importava che si fosse respinta la letteratura, e nemmeno la teoria, la quale, falsa se riferita alla poesia, ben poteva non essere falsa in una diversa sfera. Per respingere la letteratura stessa bisognava negarne la positività e il valore, e affermarne l'intrinseca negatività, cioè farne il concetto di un errore. Ora è vero che già ai tempi della mia giovinezza il nome di « letteratura » suonava sovente dispregiativo (« *Et tout le reste est littérature!* »), ma con ciò non si diceva, né s'intendeva dire altro, se non che la poesia non è letteratura ma musica (« *De la musique avant toute chose* »), cioè arte pura. E si diceva anche « cattiva letteratura », con che si ammetteva che vi fosse quella « buona »; e, del resto, ciascuno di noi procura di fare nei suoi scritti la più sopportabile letteratura che egli sa, con gli studî a ciò indirizzati, con gli sforzi sempre continuati, col correggere ripetutamente i primi getti delle proprie scritture; e sta di fatto che a nessuno gusta di essere chiamato illetterato o barbarico o goffo o di cattivo gusto; sicché la rispettabilità e il diritto della letteratura sono fuori questione. Anche della Retorica il nome diventò mal sonante, specie per opera dei romantici, i quali del resto ne misero al

mondo un'altra per proprio conto, che certamente era meno seria e meno utile di quella che ancor oggi dovrebbe essere letta e studiata nelle istituzioni, per esempio, di Quintiliano. Alessandro Manzoni, il classico e virgiliano Manzoni, nell'introduzione ai *Promessi sposi*, derideva la retorica del suo Anonimo secentesco e la grandine dei suoi concettini e metafore, ma riconosceva l'esigenza eventuale di un po' di retorica, « discreta, fine, di buon gusto ».

La questione che si presenta non cade su ciò, ma su altro, e si può dividerla per chiarezza in tre punti: 1) da qual bisogno nasce la letteratura; 2) in qual modo essa si fa; 3) e da quale forma dello spirito è lavorata. Su di ciò ho scritto di proposito in un mio libro d'introduzione agli studî della poesia e della letteratura *(La poesia)*, e vi torno sopra ora, non solo per intrattenermi con voi di questo argomento, ma anche per aggiungere qualche considerazione che allora non mi venne in mente. Soglio, come ogni persona che si sente responsabile di quel che fa, ripensare sempre le cose che ho scritte e pubblicate, e saggiarle e riesaminarle, per vedere se vi scopro inesattezze e lacune e se si possa ulteriormente svilupparle; e talvolta, per questo mio scrupolo di correggere e migliorare, mi sono veduto stranamente accusato di contradizione e d'incoerenza: come se la coerenza fosse nel restare immobile e non già nell'acquisto di sempre più ricca coerenza, il che richiede che ci moviamo. L'uomo (dice il proverbio napoletano) « non nasce imparato », cioè sapendo quello che solo man mano si apprende; e bisognerebbe aggiungere che neppur muore « imparato », e perciò suol fare come, anni addietro, un chirurgo napoletano, che era mio collega nel Senato, il quale, sentendosi a un tratto colpito da malore mentre conduceva un'operazione, passò, morente, il bisturi a un compagno, dicendogli: — Continua tu.

E, sul primo punto, dico che, poiché l'anima umana è

poetica o musicale che si chiami, e sente il potere dell'armonia e della bellezza, ha in sé il bisogno di estenderne sempre piú il dominio e togliere e modificare ciò che, con la sua presenza, la impedisce, la turba e l'offende. Nel fatto, questo non si può sempre: i dolori lievi parlano, ma i grandi tacciono o danno in parole e gesti incomposti; il capitano, nel caldo della battaglia, emette un grido, come diceva il Parini, « lacerator di ben costrutti orecchi »; e le belle concioni egli le recita poi solo nelle pagine della antica storiografia, che prediligeva tali sorte di ornamenti; chi è in preda a un suo violento sentire, perfino si vergogna di studiarne, se potesse, la bella espressione, scemandone l'irruenza, che gli è come sacra, del sacro della passione; chi brama ardentemente di raggiungere un suo fine, non si trattiene dal dire e ridire verbosamente quel che chiede e che gli sta a cuore; perfino il pensatore, a cui balena una verità, deve rassegnarsi sovente a non tradurla in espressione adeguata e bella, e appagarsi di un segno o di un contrassegno, di una linea, di uno sgorbio, magari di un motto convenzionale, da imprimere forte nella sua memoria, che valga da ricordo e da stimolo per farla ribalenare e risplendere quando ne avrà l'agio e gliene tornerà la propizia disposizione mentale. In tutti questi casi si soggiace ad ostacoli come si soggiace a una malattia, senza accettarla e coltivarla, ma sospirando e fremendo e ripromettendosi di venirne fuori quando si potrà, e di conferire ai proprî sentimenti e volizioni e pensieri la luce che la poesia ha acceso nell'anima e che è luce inestinguibile. E quella luce che li ha rivestiti, o che li rivestirà, li ingentilisce, sgombra da essi la barbarie, li rende « urbani » o « cittadini » (ἀστεῖοι, come dicevano i greci); e la letteratura, che compie tale opera e rende civili le espressioni immediate o naturali, è grande parte di quella che si chiama, appunto, la Civiltà.

Pure, e passiamo al secondo punto, che ciò si sia fatto e si faccia è indubbio, e, non foss'altro, le nostre scuole di lettere lo attestano; ma in qual modo ciò si ottenga non è chiaro, e i teorici, ch'io sappia, non lo dicono, e pochi forse vi hanno fermato l'attenzione e cercato di determinarlo. Perché è evidente che la cosa non si fa e non si può fare per un intervento e servizio richiesto allo spirito o genio poetico, che non si lascia piegare e asservire (salvoché per modo di dire), ed è, come l'amore di Carmen, *un oiseau sauvage, que l'on ne peut apprivoiser,* e, se mai interviene di proprio impulso, tira tutto a sé, tutto risolve in sé, ogni affetto, ogni volizione, ogni pensiero. Non resta, dunque, che trasferire nella attività pratica dello spirito l'adottamento della forma poetica (o estetica che si chiami), astratta dalla poesia, a uso di ciò che in sé e per sé stesso non è poetico. È possibile questo? E, anzitutto, vi è altro esempio di tale sorta di operazione fuori del campo estetico, qualcosa che le sia analogo, e che spieghi e giustifichi un trasferimento di carattere « formale », o, più propriamente parlando, « formalistico »?

C'è, e non so come non vi si sia pensato; c'è nel campo della Logica, dove, oltre la logica profonda e sostanziosa che è pensamento dell'universale nell'individuale, si conosce una logica che si potrebbe chiamare di superficie, una logica puramente sillogistica e formalistica, che può rivestire anche affermazioni non vere e che tollera e perfino sollecita che ciò talora si faccia, per l'effetto che se ne ottiene di abbreviare le dispute e più agevolmente pervenire, mercé della critica, allo stabilimento o al ristabilimento della verità, o, quanto meno (come accade in certe questioni pratiche), a un accordo illusoriamente logico, un accordo da Azzeccagarbugli, ma che per intanto chiude o sospende un litigio dannoso per il suo stesso prolungarsi, e perciò da rimandarne la definizione a miglior

tempo. È questa la *logica utens*, che la civiltà europea deve soprattutto all'Organo aristotelico e al grande uso e arricchimento che ne fece la medievale scolastica. Che non si sia detta una verità che bisognava dire o confutato un errore che bisognava confutare, è certo un male, o anche un gran male e da provvedere a ripararlo; ma ancor peggio se l'errore sia presentato in forma confusa, disordinata, scorretta, contradittoria a ogni passo, mescolata lungo tutto il suo corso di asserzioni passionali, e che fa cascare le braccia al critico e correttore, il quale si dà per vinto innanzi alla costanza e violenza di quella ignoranza, e finisce non col vincerla ma col volgerle le spalle e abbandonarla al suo destino. In paragone, preferibile è dunque che l'errore bensí resti provvisoriamente a capo del raziocinio, ma si presenti concatenato nel suo séguito, tanto concatenato da venirne acconciamente preparato a lasciarsi arrestare e giustiziare al termine del ben filato raziocinio, che ha reso trasparente la falsità originaria e presenta un involontario *reum confitentem*. L'importanza dell'educazione al ragionare « in forma », che l'Europa ricevé nei due millennî dai sofisti e filosofi ellenici alle università cattoliche del medioevo, proseguita poi nelle università e scuole laiche, non sempre ha avuto il giusto riconoscimento che meritava, sia perché non si pregiano abbastanza i beni diventati di comune possesso ed uso, sia perché gli spiriti si volgevano intanto all'altra e speculativa e dialettica e profonda logica, da cui quella formalistica talvolta distraeva e a cui faceva sleale concorrenza; ma, dove la mancanza ne era grande e di questa si soffrivano le conseguenze, fu avvertita, e ricordo segnatamente il richiamo di un russo, il Tschadaieff, nel 1829, che accusò nell'assenza di quel logicismo una deficienza del suo popolo, con tristezza ammonendo: « *Le syllogisme de l'Occident nous est inconnu* ».

Ora, quel che la logica formalistica fa, rivestendo di sé la verità e rendendola di più sicura comunicazione, e nel medesimo modo l'errore, rendendolo più limpido e con ciò più facile a smascherare, ossia lasciando intatta così la verità come l'errore e tessendo per l'uno e per l'altra una veste logicistica, che reca i suoi benefici in quanto tale e, in ogni caso, mantiene la discussione nella sfera del ragionamento e impedisce di ricorrere alla commozione degli affetti e ad altre scappatoie, quello stesso fa, analogamente, il formalismo estetico, che tratta quel che è giudizio e filosofia, quel che è storia, quel che è scienza, o anche esortazione e minaccia e lusinga o amore e dolore, tutto insomma il non poetico in sé e per sé come se fosse poetico, curando l'armonia del dire, il ritmo, la melodia, la coerenza delle immagini, il vario loro risalto, tutti quei particolari e anche quelle minuzie necessarie alla buona prosa, ossia alla buona letteratura. Sulla quale se per caso si apre a volo una ispirazione di genuina poesia, tosto il cuore ne gioisce; ma nello stesso punto si rinchiude e la allontana come una tentazione verso quello che è di presente vietato o la differisce ad altro momento. Il letterato o prosatore non vuol far poesia, nella quale sente la nemica che dissiperebbe, col solo toccarla, la tela da lui sapientemente tessuta; ma vuol prendere a proprio uso l'« idea » della poesia, l'« esteticità », si potrebbe dire, senza la « poeticità », la sua superficie senza la terza dimensione, la sua forma che non è tale se si scinde dal contenuto, cioè da sé stessa, e rimane una veste vuota, adoprabile come tale, e che è veste di tutti i colori e di tutti i toni di colore che siano di volta in volta conformi allo spirito del letterato e prosatore, cosicché questi è, secondo che fa al caso, austero, sereno, solenne, conversevole, gaio. E talvolta accade che egli si dica o si creda disdegnoso della letteratura, e affermi di volere scrivere con le parole che gli

escono dal petto e nel modo in cui comunemente e popolarmente si parla; ma non bisogna in ciò prestargli fede, perché egli non mente già, ma certo s'inganna, e in quei casi suol essere più letterato che mai, più spontaneamente letterato perché la buona letteratura è divenuta in lui natura, da dargli quasi l'impressione di abbandonarsi al naturale e al popolare, quanto più è sottilmente artistico e schivo e aristocratico. E tal'altra volta è disdegnoso e sprezzante verso la poesia, la quale a confronto della letteratura gli pare cosa frivola, come potrei mostrare, se fosse il caso, con adeguate citazioni, che per brevità ora ometto. È stato notato che i greci e i romani osservavano rigorosamente la separazione della poesia e della prosa nelle persone degli scrittori, e che né di Sofocle o di Euripide, né di Virgilio o Lucrezio o Properzio, restano prose, e di Cicerone, sommo prosatore e letterato, che tentò di scrivere in versi, passarono in proverbio i *ridenda poëmata*, i versi ridicoli. Più versatili sono stati e sono i poeti moderni che hanno composto e compongono buone e serie prose; ma queste cose ora io qui dico in via informativa, senza trarne conseguenze, o tutt'al più perché altri vi rifletta sopra. Piuttosto non voglio tralasciare l'accenno che le opere « letterarie » non s'incontrano solo nell'arte cosiddetta della parola o della voce articolata, ma del pari nelle arti, nelle pittoriche e plastiche, nella musica, nell'architettura, e gli intenditori e i critici le riconoscono subito, sebbene abbiano poi il torto di spregiarle, quando in realtà serbano il loro proprio valore e tengono benissimo il posto che è il loro.

Rimane il terzo punto: quale è il demiurgo della prosa o letteratura? Naturalmente, bisogna scartare la soluzione che in essa operino l'uno e l'altro insieme, il poeta e il non poeta e *coniurent amice*, perché tale accordo è impossibile (salvo per modo di dire), e darebbe pessimi prodotti,

ottenuti con una serie di transazioni e di stonature. Ma neppure si può dire che sia il poeta solo, il cui carattere insofferente e prepotente, dominatore e spregiatore di ogni contenuto che stia e resista per sé, abbiamo già rammentato. Il contenuto va rispettato in tutta la sua serietà e determinatezza, o che sia quello del pensiero filosofico e storico e della costruzione scientifica, o della volontà intesa a indurre in altri un determinato stato d'animo per spingerli o persuaderli a un'azione, o della effusione del proprio animo agitato; e la serietà ne è tanta che se, nel soddisfare l'esigenza estetica, questa non è sentita come complemento e perfezione del pensiero o dell'azione o della commozione in cui si è impegnati, il contenuto non si allea con la forma estetica, che gli rimane estranea come una veste disadatta e impacciante. Solo il tatto pratico, che è frutto di lunga educazione, riesce a quell'adattamento, operando quasi abilità diplomatica che accordi due volontà senza che l'una diminuisca sé per l'altra, ma in guisa che l'una ritrovi nell'altra un interesse a entrambe comune, e l'energia dell'espressione naturale ceda di sé soltanto quello che non le giova e non le serve e acquisti quel che giova e serve, la luce della bellezza, e questa non stia per sé ma per la forza che presta all'altra. Il « tatto pratico » opera nella letteratura analogamente al « gusto estetico » nella formazione della poesia; non come il genio creatore col *quodam sensu sine ratione et arte*, ma con l'avvedimento che calcola e sceglie, come appunto si fa nel lavorare un istrumento tecnico. Il demiurgo è, dunque, qui l'ingegno pratico, identico in ogni lavoro pratico, ma diverso secondo i diversi problemi che gli tocca risolvere; non certo è quello dell'ingegnere che costruisce una macchina o del chimico che compone un farmaco o del militare che dispone un'azione di artiglieria e d'incursione aerea, ma bene di chi vuol presentare in bell'assetto, e insieme nella

pienezza dell'esser suo, ciò che ha prodotto come filosofo, storico, scienziato, oratore e uomo politico, o semplicemente ciò che lo ha commosso, i suoi affetti e sentimenti.

A qual punto della sua indagine l'antico avversario della Retorica, che egli già aborrí perché era stata introdotta o lasciata penetrare nel recinto sacro della poesia, si dispone, come un poeta del nostro Risorgimento voleva in un verso famoso che si comportassero gli italiani verso i tedeschi: col tornare con essi fratelli dopoché quelli avessero ripassato le Alpi; ed egli, dopo avere scacciata la Retorica lungi da quel recinto, sente il dovere e prova il piacere di conciliarsi con lei, e anzi di proteggerla e perfino suggerirle le difese, che essa non era in grado di fare. E le dirà che inconsapevolmente essa tendeva a dare una teoria non della poesia ma della letteratura, e per questa forniva o tentava di fornire i concetti che le erano proprî, e, anzitutto il primo e fondamentale, quello pratico dell'adatto o conveniente, il πρέπον. E anche a ragione essa distingueva, nella letteratura, il contenuto e la forma, il corpo e la veste, e questa chiamava l'ornato; ed è equo altresí interpretare bonariamente o generosamente la qualità di espressione che, in contrapposto della ornata o metaforica, essa chiama « propria » o « nuda », e intenderla come l'espressione naturale, selvatica o barbarica, la parola non esteticamente elaborata e rischiarata e che rimane, quale è, estranea all'arte.

Prima di chiudere questa conversazione, mi soffermerò ancora per qualche istante sul concetto della civiltà come ingentilimento umano, di cui la formazione e il progresso dell'espressione letteraria è, come abbiamo detto di passata, parte cospicua. Ma, in verità, quell'irradiamento della virtú poetica o estetica non si esercita soltanto in una parte della civiltà, ma in tutta la civiltà, perché da lei vengono i costumi e i rapporti gentili e cavallereschi che regnano nelle

società umane: vengono tutti, persino (che cosa possiamo dire che fermi meglio la verità ferendo l'immaginazione, del cerimoniale delle esecuzioni capitali, almeno di quelle dei vecchi tempi?) quando l'esecutore delle alte opere — anche il suo nome era nobilitato —, prima di metter la mano sul condannato, gli si buttava ai ginocchi e gli chiedeva perdono perché non faceva il gesto suo per odio ma per ubbidienza al comando dei tutori della legge. Alla Estetica (che i filosofi delle scuole considerano scienza di una specialità di secondaria importanza e trattano leggermente) io ho attribuito, in un mio saggio, efficacia di prim'ordine su tutte le altre parti della filosofia, i cui problemi trovano analogia e rispondenza nei suoi, e ne vengono aiutati nelle correlative soluzioni; ma conviene a questa aggiungere, parallelamente, l'altra efficacia che la poesia e l'arte, non come teoria, ma come concreta arte e poesia, esercitano sulle istituzioni sociali, politiche e morali. Mi dorrebbe se questa possanza che io riconosco alla scienza dell'arte nel campo teorico, e all'arte stessa nel campo pratico, fosse considerata come un paradosso nel quale mi compiaccia per effetto della predilezione che ho dimostrato per questi studî: e, per togliere a quanto qui dico ogni sospetto di paradosso, ricorderò che lo stesso pensiero è già nell'antica idea del poeta, istitutore dei popoli che egli trasse fuori dalla barbarie e col suono della lira li mosse a costruire le loro città.

In siffatta dominante efficacia della poesia cosí nella genesi della letteratura come in quella del costume sociale, trova qui luogo opportuno un breve commento che farò a un importante pensiero del Goethe, sul quale non per la prima volta richiamo l'attenzione, ma che rimane tuttavia poco conosciuto, onde non se ne ricava il frutto che contiene. Neppure in Francia, dove avrebbe dovuto destare molto interessamento perché si riferisce direttamente a una

particolarità dello spirito francese, vi si è badato; e, per quel che io ne so, fu discusso soltanto nel suo *Tableau de la poésie française au XVI siècle*, dal Sainte-Beuve che lo conobbe e adoperò su una, peggio che incomprensibile, immaginaria traduzione francese, fatta da due ignoranti, sicché è come se non fosse stato punto colà conosciuto. In quella pagina, che è una nota alla traduzione del *Neveu de Rameau* del Diderot, e s'intitola *Geschmack* (Gusto), si dimostra che in Francia, specie dal tempo di Luigi XIV, « i diversi generi di poesia vennero trattati come diversi circoli sociali, a ciascuno dei quali è anche appropriato un particolare contegno », secondo che si stia soli tra uomini o in compagnia di donne o di personaggi ragguardevoli; e le *convenances*, che si adoperano in questi rapporti della buona società, furono trasportate alle tragedie, alle commedie, alle odi e agli altri generi letterarî, escludendo o ammettendo certe immagini e parole secondo le convenienze presunte, e, di conseguenza, *goût*, in Francia, aveva un significato affatto diverso e quasi opposto al *Geschmack* tedesco, che era il gusto poetico. Ora questa applicazione delle regole della buona società alla poesia era certamente più stravagante e più rovinosa che non le errate distinzioni, ma praticamente accomodanti, della Retorica, perché quelle tormentavano i grandi poeti e carezzavano i piccoli e insipidi; ma il fatto che in Francia potessero applicarsi le regole del Galateo mondano alle opere della poesia, da che cosa era reso agevole se non appunto dal provenire le une e le altre regole, quelle della letteratura e quelle del buon comportamento sociale, dalla stessa fonte, cioè da un estetizzamento formalistico così delle espressioni immediate e naturali come delle relazioni sociali? E vi ho voluto parlare di questa osservazione goethiana sul concetto francese del *goût* come per porre un bel suggello al mio discorso di oggi, che mi ha costretto a molte e difficili distinzioni (difficili, perché a loro fanno

resistenza abitudini mentali inveterate), e io so bene di non aver potuto e di non potere introdurre nelle vostre menti le soluzioni che sono le mie, se voi non le ritroverete per vostro conto e col vostro sforzo come vostre, o per vostro conto non ne troverete altre migliori, da superare queste e sostituirle, rimeditando i problemi e i teorizzamenti dei quali vi ho informati.

XIX

Il còmpito proprio della critica d'arte.

Vorrei richiamare ancora una volta la critica d'arte a pensieri di modestia e di dignità insieme, che è ciò che onora ogni opera umana.

La critica della poesia, e in generale estetica, si poteva un tempo, nell'età cosiddetta « accademica », chiamare in certo senso « tribunalizia », appoggiata com'era a un codice di regole arbitrarie e fisse, che consentivano un giudizio netto e sicuro del bello e del brutto, e, in virtú di questo codice, non si peritava di condannare cose evidentemente belle e di lodarne altre non meno evidentemente brutte. La ribellione contro le regole è stata salutare, perché ha tolto alla critica una falsa forza, che era una prepotenza.

La critica stessa si avvantaggiò perché si sentí libera e, acquistata nuova coscienza del suo potere, affermò che il suo còmpito era di evocare e ricreare le opere d'arte conforme al processo creativo dell'artista.

Ma forse in ciò essa cadeva, piuttosto che in un errore, in una non felice espressione per designare il suo potere, perché è chiarissimo che nessuno può mai rifare l'opera di un artista, neanche il suo autore stesso. Un'opera d'arte si può a mala pena descriverla, accompagnata da tutte le deficienze della descrizione, delle quali è consapevole chi si sforza a meglio descrivere. Ma descrivere è in certi li-

miti utile, anche quando il critico rechi il testo della poesia stessa per ragionarvi intorno. Se il critico si rende conto di quello che egli fa di effettivo nel suo lavoro, non vi trova altro che una sequela di affermazioni e dimostrazioni per togliere al lettore la difficoltà che egli suole o può eventualmente incontrare secondo luoghi e tempi.

È un lavoro di non piccolo pregio, perché non solo importa possedere un concetto preciso dell'arte, ma innumeri cognizioni di carattere storico e un gusto sempre attivo e guardingo. Tanto vero che coloro che acquistano l'eccellenza in questo campo sono pochi, e gli altri fanno quel che possono; senza parlare della turba infinita che ciarla d'arte movendo, secondo i casi, al sorriso, o all'impazienza, chi se ne intende.

Non diversamente o piú di quello che abbiamo di sopra definito fa un critico dell'altezza di Francesco de Sanctis nei suoi saggi piú celebrati; e ne prendo in esempio il notissimo a tutti su Francesca da Rimini. Ecco: questo saggio s'apre con la rassegna di una serie di questioni che i critici (e talvolta persino un Foscolo) avevano trasportato in quell'episodio e che volgevano su cose affatto estranee di questa sorta: perché Dante non si fosse avvalso della storiella inventata dal Boccaccio sull'essere stata ingannata Francesca nelle nozze con la sostituzione che fu fatta dell'amato Paolo col fratello; sulla ragione di avere con tanta pietà parlato di lei, se ciò venisse o no dall'essere stato ospite e beneficato in casa sua; e se Dio fu indulgente unendola in eterno a Paolo, sia pure nell'inferno, considerando che il suo fu un fallo e non un peccato pieno, e via dicendo: dispute per le quali il De Sanctis consigliava i suoi lettori che avevano fatto i debiti studî di lettere e di storia, di buttar via i comenti e avvezzarsi a leggere gli autori soli con soli. Dopo di che egli traccia una rapida storia dei precedenti della figurazione della donna nel medio evo e

spiega che costruzioni più o meno artificiali erano quelle della poesia provenzale e dugentistica, e che Beatrice è meno che donna perché è il genere o il tipo, non l'individuo, e che con Francesca entra nella poesia la donna che non ha alcuna qualità volgare o malvagia, e neppure buona, ma solamente ama e nell'amore si consuma e si perde. (Anzi in questa parte egli forse fu trasportato oltre il suo pensiero, affermando addirittura che la donna senza il peccato d'amore non è poetica, dimentico per un momento di Antigone e di Cordelia e di altre figure femminili, dolcissime figlie e sorelle. Ma bisogna rammentare che il De Sanctis, quando primamente ideò quel saggio, era giovane e romantico.) Con questo concetto interpreta egli e commenta le parole di Francesca, ed è severissimo verso i commentatori che le traducono malamente in prosa, « gente senza cuore o grossolana, che guasta ogni più delicata bellezza di sentimento », e contro coloro che non sentono in ogni parola di Francesca la gioia e l'affanno insieme, l'amore ed il peccato, l'amarezza dell'amore che ha per dote l'inferno, la voluttà dell'inferno che ha per soggiorno l'amore; la vita insomma nei suoi contrasti, l'uomo che è angelo e demonio.

Io non trovo in questo saggio del De Sanctis la « evocazione » e la «ri-creazione» della poesia di Dante, ma un alto e finissimo lavorío della mente intorno a questa poesia. Si dirà che il saggio del De Sanctis è scritto con calore ed entusiasmo; ma ciò non muta il carattere suo perfettamente intellettuale, perché anche l'intelletto comporta calore ed entusiasmo. E a questo calore tutto intellettuale deve aspirare come a modello il critico e tenerlo unico suo fine; ed egli gioisce quando riesce in tutto o in parte a rimuovere pregiudizî ed errori, e incontra lettori che di questo alleviamento sappiano profittare. Naturalmente la critica, non potendo sottrarsi alla storia che si svolge, deve tornare

sugli stessi oggetti e combattere i nuovi ostacoli che si sono sostituiti agli antichi. Anch'io (chiedo perdono di questo accenno personale), tornando settanta o ottanta anni dopo del De Sanctis su quella pagina di Dante, non ho avuto luogo a ripigliare i problemi che il saggio del De Sanctis agitava e le sue conclusioni ho tacitamente accettate tutte, soggiungendo alcune considerazioni mie. La critica (si dice in questo senso) invecchia; ma il suo invecchiare non è un morire, è diventare un sottinteso; ché se viene negata o altrimenti disconosciuta, sa ringiovanire a un tratto e ridiventare voce ammonitrice e squillante.

Potrebbe sembrare, per quel che si è detto, che l'estetica o filosofia dell'arte stia da una parte, e la critica dall'altra, ignara dell'esistenza di quella forza nuova; ma ciò che solo qui si è voluto raccomandare è che il critico non usurpi il campo dell'arte e nemmeno del gusto che ha la sua spontaneità, perché nel rimanente è chiaro che teoria dell'arte e critica non stanno in una stessa mente con le spalle voltate l'una all'altra, e che il critico non dovrà attenersi a concetti che la scienza ha confutato. Cosí non gli sarà lecito di parlare di poesia con tutti i pregiudizi dell'estetica classicistica, o di pittura con le antiquate teorie sui limiti lessinghiani delle arti. Se fa questo, il meno che gli può toccare è di dare occasione a compatire la sua ingenua ignoranza.

XX

La critica stilistica.

Due atteggiamenti sono possibili verso la poesia: quello del lettore e quello del critico; il primo, che vive la poesia, e il secondo che la pensa. Non che possano andare disgiunti: il lettore, nel suo vivere la poesia, è a volta a volta e ammirato e rapito, disgustato e furente, e vuol rendersi ragione di ciò, e perciò sorge sopra di lui la critica, che è il pensiero filosofico, il quale fa succedere alle impressioni e ai sentimenti i concetti e pronunzia il giudizio.

In questa cerchia si compie il giro intero della poesia. Non c'è altro da desiderare. No, — dicono alcuni — c'è da fare dell'altro, che è la «critica stilistica»; del cui nome, infatti, risuona oggi la moda.

Or bene, questo di piú è talvolta inteso in modo molto bonario, cioè si chiede di veder particolareggiato il giudizio critico, e non già lasciato lí, vero ma rigido e laconico. E per questa parte bisogna rimettersi al senso della opportunità e al buon gusto, che, secondo i casi, decide sulla lunghezza o la brevità degli svolgimenti, sul dire ancora dell'altro o sul tacere per aver detto tutto l'essenziale o tutto l'occorrente[1].

---

[1] A proposito delle lezioni che faceva sugli episodî dell'Ariosto, nella sua scuola, il De Sanctis scrive: «In queste letture io ero mi-

Anche un'altra forma critica si suol chiamare ora col nome di « stilistica », ed è coltivata particolarmente dai valenti filologi che hanno insieme conoscenza e sentimento di poesia, i quali volentieri mettono in essa predilezioni rispondenti alla loro specialità professionale, come altri, che sono cultori di filosofia ed anche essi intendenti di poesia, fanno sentire questa preparazione precipua nella loro critica. Tutto ciò non dà luogo a differenza sostanziale, perché filosofia e filologia sono il fondo comune su cui si muovono coloro che esercitano la critica d'arte. Questi tratti valgono tutt'al più a determinare le fisionomie particolari degli scrittori.

Ma non ci sono solo simili sensi innocenti nella richiesta che si fa della critica stilistica, alla quale si unisce subito un'intenzione di guardare più addentro nelle cose dell'arte. Più addentro? Più di quello che abbiano fatto o possano ancor fare il gusto con la sua fine e delicata sensibilità, e la filosofia, senza la quale non sarebbe il giudizio dell'arte? La cosa mi pare strana, perché, come ho detto, non vedo che della poesia si possa far altro che viverla e pensarla. Per questo sono preso innanzi alla richiesta da un misto di curiosità e di diffidenza.

Ed ecco che la mia diffidenza riceve piena conferma, perchè gli stilistici si mettono a fare un'operazione molto pericolosa, o piuttosto assurda, che è di dividere il significato dal significante, la forma dal contenuto, l'intuizione dall'espressione. La poesia in tanto è al mondo in quanto si attua in lei uno dei modi della sintesi a priori, la fusione completa del sentimento e della fantasia, e in tanto è possibile pensarla in quanto questa sintesi stessa, intatta

nuto ne' più delicati particolari dello stile e della lingua, e dicevano ch'era un altro, perché pareva che dalle più alte contemplazioni scendessi nelle più umili sfere » (*La giovinezza di F. de Sanctis*, Napoli, 1889, p. 327).

e rispettata, viene pensata come giudizio, cioè come nuova e rigorosa sintesi.

La divisione di contenuto da forma, di pensiero da parola, si usa, come è noto, nei vocabolarî, che vorrebbero, ma non possono, fare altro, e si adoprano alla meglio ad avviare chi li consulta a trovare per suo conto la parola giusta. Ci sarebbe una forma ideale per questa riunione di significato e di significante, e sarebbe la cosiddetta « armonia imitativa », che poi ne dà la mera illusione e riesce più propriamente efficace ai fini del comico e del caricaturale.

La vera e propria critica stilistica che oggi ci affligge è alleata alla cosiddetta « poesia nuova », e ne è manifestazione, cioè uno dei tanti modi con cui quella sorta di poesia cerca d'imporsi al mondo, che non vuol sapere di lei, quantunque soggiaccia spesso alla sua prepotenza e sopporti la sua presenza. Mi è capitato sott'occhio testé l'articolo di un critico stilistico che parla dell'« esagitato provincialismo » di un Carducci, contro cui spiega in battaglia una decina o più di nomi della moderna poesia italiana, che dovrebbero figurare tra i non provinciali, i raffinati, gli « europei ». C'è da credere che per questa via finiranno col prendere con le due mani il coraggio e spregiare Dante e Shakespeare come « provinciali » (tale, del resto, è il loro segreto convincimento, come si desume dai loro libri). Ma la loro eleganza mondana a me appare come quella di veri e proprî provinciali, che hanno fatto in città provvista di molte fialette di profumi.

L'ultimo libro che ho letto sulla critica stilistica è stato pubblicato nel 1950 ed è opera di Dámaso Alonso, valente critico spagnuolo, al quale dobbiamo lavori importanti per l'intelligenza della poesia del Góngora. E nel suo libro (*Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1950) si trovano per due terzi in forma

di esemplificazione saggi di critica letteraria, e forse per un terzo una costruzione teorica, che può trascurarsi a confronto della critica concreta. In essa, infatti, l'Alonso, non pago di avere distinto la critica nei due momenti del lettore e del critico, postula un terzo momento, che dovrebbe dare un vero studio scientifico della poesia e rivelarne il mistero. Ma l'Alonso non ha badato che nel secondo momento da lui ammesso, in quello della critica, è inclusa la più ampia ricerca che si possa dare di carattere filosofico intorno alla poesia, il cui mistero non è diverso da quello che si trova in ogni forma dello spirito, cioé non è un mistero ma la definizione della natura della poesia. Del resto, l'Alonso non ha praticamente molta fiducia nella critica stilistica, da lui posta come il momento supremo ma che egli non considera capace di altro che di « approssimazioni » alla verità. Basta questo concetto per dire che il risultato del suo libro è, per questa parte, negativo.

XXI

La storia della poesia e dell'arte nella sua peculiarità.

La storia della poesia e dell'arte tutta non consiste in altro che nella affermazione della realtà di un'opera di bellezza, la quale viene a inserirsi nella storia dello spirito umano.

Questa affermazione, che sembra assai semplice, compendia in sé un lungo e complesso lavorio mentale, perché è evidente che è necessario per essa aver conoscenza intima di quell'opera, e cioè avere ripetuto in sé stesso il processo creativo che fu dell'artista, averlo descritto con parole che non possono adeguarlo ma servono a tenerlo presente o a ricordarlo, e averlo spiegato e difeso a sé stesso e ad altrui. Filologia e critica letteraria vi sono comprese con le loro molteplici determinazioni, per modo che tutto è contenuto in questo giudizio: che la cosa che ci sta dinanzi è bella.

È un procedimento del tutto conforme alla natura dell'oggetto che consideriamo ed è perciò la sua vera storia, la storia della poesia e dell'arte. Le opere belle vi compaiono con il loro affatto proprio insostituibile carattere, quasi un miracolo che accade nell'anima del poeta e a cui gli uomini tutti partecipano. La forma logica di questo lavorío intellettuale non può essere che il saggio o la mono-

grafia, che consente bensí le collezioni di saggi, raggruppati per uno o altro fine che si proponga, ma esclude assolutamente l'unificazione in qualcosa che tutti li risolva in sé e quasi attinga cosí un significato superiore. È chiaro che questa storia non si possa ridurla ad altro modo di storia, come, per esempio, quella della filosofia in cui le singole opere sono concatenate in un processo unico e perciò si parla di svolgimento. Il lettore, che diventa lo storico della poesia, si identifica del tutto col suo autore; ma il lettore e storico della filosofia, che è esso stesso filosofo, è di necessità concorrente, rivale e correttore di tutti i filosofi dei quali fa la storia e che mira a sciogliere in sé. È impossibile perciò estendere alla poesia il metodo della filosofia, e dare lo svolgimento della poesia nei secoli o in un periodo qualsiasi.

La poca chiarezza su questa situazione e differenza fondamentale delle due storie fa sí che chi asserisce il carattere proprio della storia della poesia in quella sua forma che è di monografia, incontri l'opposizione di una maggioranza (destinata a convertirsi in minoranza e alfine sparire) dei conservatori del non conservabile. Costoro chiedono per l'appunto un quissimile della storia della filosofia per la storia della poesia, e questo loro ircocervo chiamano la vera e compiuta storia letteraria, ed è invece un prodotto ibrido che talora si riduce a un accozzamento di cognizioni di diversa natura messe insieme in opere di compilazione o in tali che giovino ai fini didascalici della scuola, ma tal'altra diventa un errore e una perversione logica che pretende convellere la natura delle cose. In questo secondo caso, in cui la cosiddetta storia letteraria assume sembiante di storia rigorosa, le opere di poesia perdono la loro schietta natura e sono come asservite a significare concetti, inavvedutamente mettendo il piede in una via nella quale la storia della poesia dovrebbe perdersi o essere di alcune o

di molte delle sue parti mutilata. Io non voglio addurre altri esempî di ciò che da un libro da me molto studiato e molto amato e che ancora considero capitale per la storia della nostra poesia, quale è quello di Francesco de Sanctis. Ma in quel libro, per le condizioni dei tempi, per l'azione della cosiddetta Filosofia della storia, per la tendenza talvolta a ciò che è ingegnoso e brillante ma non esatto, si introduce questa sorta di scienza sofisticata per la quale il secolo di Dante dà luogo a un frazionamento dell'anima di Dante in tanti aspetti particolari da comprendere l'opera di Dino Compagni e quella di Caterina da Siena; l'*Orlando furioso* riceve la caratteristica falsa di rappresentante dello spirito italiano, reso indifferente a tutto salvo che alla bellezza artistica, e, per venire ai tempi più vicini, la poesia italiana dell'ottocento, di Foscolo, di Leopardi, di Manzoni e degli altri, è lumeggiata come quella di due opposte scuole, il cui carattere è dato dalla politica dei partiti: la scuola moderata e la scuola democratica. Io so bene che il libro del De Sanctis contiene quasi tutto il meglio che si sia detto sulla poesia italiana; ma per molta parte lo leggo espungendo sempre dai suoi giudizî questo elemento estraneo, del quale ogni lettore sagace ha il dovere di liberarlo.

Per mio conto, avendo molto penato negli anni giovanili a cercare una forma adatta di storia della poesia, sentii come una libertà di respiro quando adottai il metodo monografico o per saggi, e potei soddisfare il mio bisogno critico mercé l'esclusivo colloquio col singolo poeta e con tutti quei poeti che via via mi interessavano, senza più esser costretto a cercare in tutti qualcosa che non poteva essere in loro, e, quel che è più, a colloquî forzati con poeti verso i quali attualmente il mio animo non era disposto all'interessamento che meritano o non aveva niente di proprio da dire. Non mi pare, ora che mi volgo indietro a guardare la mia molteplice opera di critico letterario, che il metodo seguito l'abbia compromessa e privata o scemata di verità.

Voglio soltanto chiarire che quando dico che tutto dipende dalla personalità del poeta fo coincidere il senso della parola « personalità » con quello di « opera » (il poeta è niente altro che la sua poesia), e perciò è del tutto fuori luogo la contestazione che mi si è fatta ricordandomi che vi sono poeti che hanno avuto varie personalità successive o alternanti, cosa di cui con molte altre relative alla personalità del poeta ho trattato a lungo nel mio libro *La poesia* (parte III, cap. VI), e qui non ridico; e circa l'obiezione, che, a furia di individualizzare, l'opera potrebbe uscirne polverizzata e ridotta al singolo verso o alla singola parola, non ci vuol molto a comprendere che l'opera è da intendere nella sua organica unità che le dà l'esistenza effettiva.

Mi è parsa molto curiosa la soluzione che i signori Renato Wellek e Agostino Warren hanno di recente dato al problema che ho discusso di sopra in una loro *Theory of Literature*[1]. Osservano essi che la storia letteraria non è propriamente storia, perché è la conoscenza del presente, dell'onnipresente, del perpetuamente presente, e che il concetto dello svolgimento in serie di opere d'arte offre difficoltà insormontabili, e tra l'altro non può avere mai carattere evoluzionistico come quello della biologia, non avendo l'arte niente da fare con l'idea di un progresso uniforme verso un unico modello eterno; ma, d'altra parte, dicono che un estremo personalismo potrebbe condurre all'opinione che ogni opera individuale di arte stia completamente isolata, il che significherebbe in pratica che è incomunicabile e incomprensibile. In verità, i concetti sulla storia di questi due scrittori mi sembrano insostenibili, perché la storia

[1] Del loro libro ho conoscenza solo indiretta per un articolo di M. Praz, in *Comparative Literature* di Oregon, vol. II, 1950, pp. 97-106, intitolato *Literary History*.

letteraria è storia, e in quanto tale serba il carattere di ogni storia; né posso consentire che il concetto di personalità conduca all'isolamento e all'incomunicabilità e alla incomprensibilità dell'opera perché la personalità va sempre congiunta con l'universale. Ma, lasciando tutto ciò e guardando alla soluzione positiva che essi offrono del nostro problema della storia letteraria, vedo, con mia somma meraviglia, che essi sono disposti a disfarsi non meno della storia come svolgimento che della storia come personalità; e prognosticano invece che l'avvenire della storia letteraria sarà in una storia della Poetica, delle direzioni del gusto e della sensibilità, stabilita con puri criterî letterarî, e non già come riflessione passiva o copia dello svolgimento politico, sociale o anche intellettuale. In altri termini, invece di aver che fare con le opere di poesia che sono venute al mondo e vivono eterne, e ci riempiono di entusiasmo e di gioia, staremmo a divertirci con la più miserabile manifestazione della vita letteraria, che sono i programmi e i gusti ambiziosi delle scuole e delle scolette che anche oggi infestano poesia e letteratura, delle quali sono le nemiche. I genuini poeti non sanno di codeste scuole e scolette, e passano attraverso esse incontaminati, ancorché talvolta ingenuamente ne parlino o credano di prenderle sul serio. Essi hanno le loro vere scuole unicamente nell'anima loro e nel loro genio.

XXII

Poesia e non poesia.

Discernere la poesia dalla non poesia è un atto spontaneo dello spirito, il che non vuol dire che non costi sforzi e non voglia lunga educazione. A volte una sorta di frigidezza si prova innanzi a poesie bellissime; altra volta, le nostre immaginazioni si interpongono tra noi e la poesia, illudendoci di bellezze inesistenti, che sono il ricordo di estranee commozioni; altra volta è difficile scoprire la poesia perché essa si è presentata frammista e avvolta dalla non poesia. Ma la spontaneità del riconoscimento è il presupposto della sua necessità. Appresa che sia una poesia, ci pare impossibile di non averla ravvisata prima.

Si cerca talvolta un segno a cui riconoscerla con sicurezza; ma poiché questo segno non può essere qualcosa di esterno e diverso da lei, sarà la sua definizione, la parola del filosofo che definisce che cosa è poesia. Senonché questa definizione stessa presuppone la spontaneità del riconoscimento fondamentale, che è nell'alto piacere del gusto, realmente provato. A chi non sa per questa via diretta che cosa è poesia, le definizioni non sono di nessun aiuto. Il filosofo conferma il pensiero che è in germe nello spirito umano, che la poesia è verità: le diverse teorie, tentate nelle vicende della scienza estetica, non possono cancellare questa,

che le confuta tutte. Ma la difficoltà, se non è in ciò, è nel dover ammettere che la poesia è una verità parziale, una verità in immagini, che ha bisogno di venir compiuta. Orbene, è strano che non si veda che la poesia è sempre seguita dal pensiero che le dà compimento: pensiero che si può trovare in azione accanto ad essa in un lavoro mentale che l'umanità ha sempre fatto e che stoltamente è stato talvolta negato e deriso: la critica, la quale sorge accanto ad essa a guisa di rampollo. La poesia non è certamente critica, ma lo spirito umano nel distinguere sé in sé non si taglia in pezzi, e ciò che ha distinto congiunge nel tutto: *Erst unterscheiden, dann verbinden*, come diceva Goethe. Lo stesso mondo delle immagini, che pare il suo regno esclusivo, ricompare attraverso la critica e la filosofia nel mondo della realtà, la storia.

Si dice che la poesia sia linguaggio, che è un detto sovente vago e confuso e anche errato, ma che conviene confermare chiarendo la natura del linguaggio, del puro linguaggio, nel significato che qui ha la parola « puro », che tanto vale quanto « vero » linguaggio. Perché il linguaggio è il *fiat lux* della creazione del mondo, e una lunga tradizione e una solenne affermazione filosofica del Vico lo identificò col canto, e solo perché esiste come valore estetico è dato chiedergli concorso per le altre relazioni della vita. Si dice di solito che il linguaggio, nato per ragioni pratiche, si innalza poi a linguaggio poetico; ma in realtà il processo è proprio l'inverso. Il linguaggio pratico è tutto contesto di metafore e di parole che furono poesie.

A questo punto è necessaria una dichiarazione: cioè che quel che per comodo di discorso io riferisco alla poesia, si estende a tutte le arti, che tutte a lor modo parlano, come si può riconoscere sgombrando le confusioni e gli errori che nascono dal preconcetto della diversità e singolarità di ciascuna arte. E continuo nel mio dire.

Il linguaggio, cioè l'espressione puramente poetica e diretta a soddisfare il bisogno poetico col canto, diventa mezzo di comunicazione fra gli uomini e da poesia si fa prosa. E suona comando o preghiera, lusinga o minaccia, trattenimento e giuoco, oratoria o confessione dell'essere proprio e altresí trasmissione di scienza nelle forme che si dicono didascaliche. Donde la formazione della «letteratura» accanto alla poesia, che non è uno dei suoi «generi» ma è il fiore che sorge sullo stelo della poesia e che gli uomini colgono e adoperano.

Di qui la facilità di confondere poesia e non poesia specialmente in certe manifestazioni in cui solo l'occhio sagace può non lasciarsi ingannare circa la reale natura di ciò che si ha dinanzi. Vero è che si pensò piú volte al possesso che si aveva di un segno della poesia, il verso. Ma questo segno di distinzione fu ben presto (già nella Poetica aristotelica) criticato e mostrato insufficiente come ogni segno materialmente preso, nel quale, guardando dall'esterno, poesia e prosa restano indiscernibili. Il Carducci troppo umilmente disse una volta che la poesia «vuole un piede montato piú su della prosa»; ma lo stesso Carducci ben sapeva, e lo disse altra volta, che la poesia è la potenza di «abbracciare in un attimo e compatire l'Universo».

Le scritture nelle quali, come abbiamo detto, è difficile discernere il poetico e il non poetico, sono quelle nelle quali l'uomo, parlando di sé e degli affetti e delle vicende sue vissute, sale a un'eloquenza trascinante e sfiora talvolta la poesia; sicché il lettore commosso ha l'illusione di vivere in un mondo affatto poetico. Ma una sorta di sospetto cinge queste scritture, che vieta di collocarle senz'altro accanto alla grande poesia. Per esse è sorta la distinzione tra temperamento virile e temperamento femminile in poesia, che è di qualche uso per notare empiricamente una differenza che si avverte nella produzione letteraria femminile di fronte

alla maschile, ma non ha né assolutezza né saldezza reale. Anche uno scrittore che destò molta attenzione ai principî del secolo, il Weininger, in un suo libro: *Sesso e carattere*, in cui si teorizzava a lungo la differenza spirituale del maschio e della femmina, finiva col concludere che potevano darsi donne-uomini e uomini-donne e che la sua teoria valeva come la costruzione di un'idea platonica.

L'unico criterio per distinguere la poesia creatrice dalla letteratura di effusione, lo stile virile dal femminile, è il concetto del «classico», inteso non nel modo superficiale del classicismo, come un rivale del romantico, ma come tale che contiene in sé il romantico perché di esso si nutrisce. Al pari di Sofocle, classico è Goethe delle scene di Margherita; al pari di Omero, Shakespeare del Macbeth e del Giulio Cesare; al pari di Virgilio, Dante, quando narra l'amore-perdizione di Francesca o l'immensa passione per la patria di Farinata che lo tormenta più del suo letto di fuoco dell'Inferno.

Linguaggio primigenio o linguaggio divino, come molte volte la poesia è stata detta, essa è in realtà il linguaggio profondo e perpetuo dell'uomo; e quando in un tempo pare che la sua voce non risuoni in nuovi poeti, l'umanità avidamente si volge a quelli che parlarono per lei nei secoli.

XXIII

L'architettura come « copia di una realtà ».

Nel 1937 Heinrich Zimmer, in un suo studio sul tempio degli Indu, disse che « gli edifizî non hanno bisogno di rappresentare cosa alcuna e possono esaurire il loro còmpito nel delimitare e proteggere un interno verso un esterno », ma che il tempio degli Indu « non si esauriva in questa finalità, ed era opera di *Abbild*, di copia di una realtà, la rappresentazione plastica di una città celeste a forma di terrazze, conducenti al sopramondo del Dio, il quale aveva la sua immagine culturale nella cella »; onde venivano chiamati, ed erano, « carri » verso il Dio. Nel 1938 Lothar Kitschelt dimostrò che la primitiva basilica cristiana ritraeva la Gerusalemme celeste, già forse alla sua origine nel terzo secolo, ma certo nell'età costantiniana quando ebbe la sua maggiore espressione nell'occidente con papa Damaso e nell'oriente con gl'imperatori Teodosî, e suo riferimento erano i tratti della città antica, della quale dava una *interpretatio christiana*. E Adalberto Kith, nel 1944, dissertando sulla primitiva lumiera romanica e il suo simbolismo nei duomi ottoniani, nella quale si librano giganteschi cerchi metallici con otto o dodici torricelle che misurano fino a sei metri di diametro, vi riconosceva anche lui la Gerusalemme celeste. Ma già nel 1936 Joseph Sedlmayr trattava delle costruzioni gotiche interpretate a questo modo, copia

del cielo, del paradiso, città, fortezza o sala di Dio, e dichiarava che tale era « la radice poetica della cattedrale »; e ora egli stesso, in una memoria presentata all'Accademia delle scienze di Vienna, tirando le somme di queste molteplici indagini, studia l'architettura come « arte di copia » (o *Abbild* che si dica, che appunto vale « copia »)[1]. Il Sedlmayr estende tale interpretazione a tutta l'architettura monumentale che appare negli inizî delle civiltà: al tempio sumerico, che aveva il suo riscontro nella famosa torre babilonese, monte di Dio nel senso cosmologico; ai templi dei Maya e Atzeki nel Perú e nel Messico; a quelli egiziani; alle tombe di Micene; alla Hagia Sophia dell'imperatore Giustiniano; alle chiese bizantine e russe: a tutta la grande architettura, insomma, con la sola eccezione di quella della Grecia antica, per la quale il tempio è semplicemente la casa del Dio, e poi dell'architettura dell'età moderna europea, che è di carattere affatto sensuoso e priva di quel superiore significato, che pure i romani in età tarda coltivarono, forse sotto l'influsso orientale, nel Panteon, come immagine del cosmo. Nell'età moderna, « smitizzata » che sia, pur si trovano tracce dell'antico, della primitiva concezione, nelle reggie dei sovrani: che cosa mai sono gli edifizî e i giardini di Versailles se non il ritratto dell'impero del Re Sole? E, per un altro verso, che cosa furono gli edifizî e l'ordinamento della esposizione di Parigi del 1878 se non un'immagine del cosmo come *visio pacis*?

Tutto ciò era stato disconosciuto dai più recenti critici e storici dell'architettura, perché essi avevano tolto in iscambio questi significati con le « allegorie », che s'introducono a cose fatte (ma la città celeste e la sua copia archi-

---

[1] Hans Sedlmayr, *Architektur als abbildende Kunst* (in *Oesterreichische Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-Histor. Klasse*, 22 novembre 1944, Wien, Rohrer, 1948).

tettonica non stanno in due piani diversi, come un'idea estranea con un edifizio, e sono due cose sullo stesso piano, tutt'e due edifizî); e poi, perché prevaleva nelle menti degli storici l'architettura greca o moderna, senza significato, puramente sensuosa; e poi ancora perché era stata largita autonomia alle singole arti, che non più tutte insieme concorrevano nell' unità del tempio e della cattedrale, architettura, scultura, pittura, poesia e musica. E quantunque a questa unità mirasse Riccardo Wagner con la sua teoria dell'Opera, egli considerò la riunione di tutte le arti « arte dell'avvenire », ignaro che era invece arte del passato o, meglio, del primitivo ed originario, e che aveva carattere culturale e sacrale, onde in lui il genuino rapporto estetico si presentava capovolto. Ma un nuovo largo campo si schiude ora alla storia dell'arte, una « fertilissima terra nuova », una vera e propria storia artistica, che sarà dell'avvenire, e per un verso darà la storia delle grandi opere sintetiche o totalitarie, sacralmente unificate, fino alla dissoluzione e secolarizzazione moderna di questo grande patrimonio; e per l'altro, la storia delle opere totalitarie, e dell'architettura che le sostiene, donde si avrà la vera storia delle arti figurative. E, in questa concezione della storia dell'arte, è da notare che la «secolarizzazione» sarebbe la dissoluzione di un'arte superiore, e di un'arte alla quale per altro non solo l'età moderna europea ma anche la Grecia antica non avrebbe preso parte, perché, a quel che sembra, la Grecia nacque « smitizzata » e « secolarizzata ».

Una sorta di timidezza mi prende a fronte di tanta innovazione vagheggiata e sperata e di tanta dottrina di studiosi specialisti dell'architettura; e quasi non oso muovere le mie obiezioni, che sono di carattere molto radicale, perché sorgono non da contestazione di queste o quelle affermazioni di fatto, ma da contestazione dei principî che reg-

gono le affermazioni di fatto. Tuttavia, poiché ai principî spetta la precedenza, mi fo animo, e dico per quali ragioni tutte queste teorie non mi paiono sostenibili.

E comincio dalla parola *Abbild* o copia, che non può aver nessun luogo nel trattare della vita dell'arte come arte, perché la copia non è altro che la meccanica riproduzione o il duplicato piú o meno fedele di un oggetto materiale, che sia una pittura o una statua o un'architettura, e ubbidisce a fini di comodo e di utilità. Fuori di questa sfera economica, il concetto e la parola stessa di copia sono stati sbanditi cosí dall'arte come da ogni teoretico produrre, o si ricordano il primo per designare un'impossibilità, e la seconda con un sorriso, sia che si parli dell'arte come imitazione e copia della realtà, sia del conoscere come *Abbild* e scolastica *adaequatio intellectus et rei.*

Certo una « città terrena » si può bene, non già copiarla ma descriverla con la parola; e questo si fa in libri di storia e di geografia e di topografia; e anche una « città celeste » vien descritta nei libri di teologia, a lor modo, e a questo si provò anche Dante, sebbene il giudizio unanime dei lettori opinasse che le sue descrizioni erano meglio informate circa l'Inferno e il Purgatorio che non circa il Paradiso, dove assai abusò del concetto di luce, e con tutto ciò, pervenuto all'empireo innanzi a Dio, non poté ridire quel che vide. Ma, rimanendo nelle descrizioni della città terrena, alle quali la logica appresta i concetti adatti, bisogna avvertire che se da quelle descrizioni si passa alla poesia o all'arte, nel trapasso tutte esse cascano, perché la poesia e l'arte operano non con concetti e descrizioni del reale ma con fantasie, a cui porge materia il sublimato sentimento dell'artista: sicché, anche quando le fantasie di lui richiamano tratti osservati nella realtà, quei tratti non piú sono cose ma immagini o metafore del sentimento. E

l'architettura è arte appunto perché crea, come tutte le altre arti, immagini di vita trasfigurata in bellezza; e perciò, sempre che fa cosa bella, non già che sia priva di significato ma non ha bisogno di significato diverso o distinguibile da sé stessa, né un qualsiasi significato, da essa distinguibile e distinto, può considerarsi, come lo considera il Sedlmayr, «poeticità dell'architettura», né poeticità della poesia o di ogni altra arte.

Può ben darsi, dunque, che nella mente di alcuni o di molti o di tutti gli architetti siano stati o siano riferimenti a cose reali o credute per fede, a città terrene o a città celesti; ma nelle opere loro non vi sono, perché non possono esservi. E se accade di notarne tracce, si tratta o di cose secondarie e indifferenti o di relitti e *maculae* piú o meno gravi, o (ed è il caso piú frequente) di artifiziose interpretazioni e di illusioni altrui, e, in ogni caso, enunciate che siano come il significato di quelle opere, starebbero sempre nel rapporto di allegoria, di quelle allegorie che anche il Sedlmayr aborre come estranee, e tuttavia senza avvedersene introduce come realtà esemplate nell'*Abbild*. Egli chiama *nachträglich*, aggiunte o introdotte dipoi, le allegorie che respinge come estranee; ma o che siano pensate prima o dopo o nelle pause del corso della creazione artistica, tutte sono estranee perché impossibile è fonderle con le immagini poetiche, impossibile quanto è impossibile vivere un'immagine nell'atto stesso che la si sostituisce o la si dissolve con una riflessione. Perciò la storiografia moderna dell'architettura si è comportata rettamente quando si è discaricata di tutta la simbologia circa le cattedrali e altri edifizî, della quale tanti dotti volumi sono pieni: il che non vuol dire che abbia tolti dal mondo quei volumi, ma li ha rimandati, per le parti loro che sono storicamente esatte, alla storia della cultura, allontanandole dalla storia dell'architettura come arte. Il medesimo, contro le dottrine

di Dante, si è fatto verso le sue allegorie, le quali, serie com'erano in mente sua, sono tanto inesistenti nella sua poesia quanto quelle ciarlatanesche di Giambattista Marino nell'*Adone*. Poniamo che ciò che il Sedlmayr dice di Versailles sia vero e non già una sua impressione o fantasticheria o argutezza, e che sia vero quel che dice degli edifizî dell'Esposizione parigina del 1878. Ebbene, se nelle architetture e nei giardini di Versailles si sente qualcosa dell'impero di Luigi XIV, o nello scenario dell'Esposizione del 1878 della celebrazione della pace nell'operosità del lavoro mondiale, questi sentimenti saranno penetrati o avranno avuto risonanza nelle linee di quelle opere mercé la fantasia dei loro architetti che avevano accolto in sé, trasfigurandole, le impressioni maestose di una potenza regale o la diversa maestà del mondo pacifico dell'industria e del lavoro.

Anche non si può non muovere un'obiezione fondamentale circa il concetto dell'opera sintetica e totalitaria a cui le varie arti concorrerebbero. Anzitutto, non è vero che nell'estetica moderna sia stata conferita autonomia alle singole arti, perché, per contrario, quel che modernamente è stato negato è l'errore, che aveva una lunga storia e che il Lessing consacrò, dei «limiti», cioè dell'autonomia «delle arti», e con ciò si è riconosciuta una ben più vasta e anzi infinita autonomia, che è quella di ogni singola opera d'arte, che, comunque la si classifichi nella estrinseca classificazione delle singole arti, vive per sé, ha già in sé la propria poesia, musica, pittura, scultura, architettura, è totale in sé, e non come parte di un'altra o legata con un'altra a un fine comune. Ovviamente, per vederla in questa sua pienezza di realtà, bisogna coglierla quando, entrata nell'anima nostra, vi dispiega liberamente sé stessa. Ma, del pari, non c'è a priori alcun impedimento a un'opera artistica che si componga di due o più di quelle che, guar-

date dall'estrinseco ossia fisicamente, si dicono arti distinte e diverse: come, del resto, comprova l'arte dell'attore, che combina mimica e parola e, mercé della scenografia, pittura e architettura. Quel che non è da concedere è che si ottenga, come pensò Riccardo Wagner, una maggiore potenza di arte col riunire i mezzi pratici di arti diverse, perché questo sarebbe togliere in iscambio la quantità maggiore o minore degli strumenti adoperati nella comunicazione con l'intensità espressiva dell'opera, che ha l'unica sua misura in sé stessa[1]. In coteste riunioni o accade la fusione indirizzata a un effetto unico o un esterno accostamento e avvicendamento di opere, brutte o belle che sieno, di cui ciascuna sta da sé o si sforza di stare da sé. Nei libri di poesie, illustrati da un disegnatore, di solito o si leggono le poesie o si guardano le figure, tendendo le une ad attrarre a sé e a distrarre dalle altre, e reciprocamente; onde più facilmente le due serie si mettono d'accordo in composizioni di carattere giocoso nelle quali si scherza a gara, con la parola e col bulino, e una certa ironia aleggia sul tutto.

Ma basti di ciò. Se le cose che ho sin qui dette sono giuste, la conseguenza da trarne è che nella storia dell'architettura o dell'arte, come in ogni altro lavoro storico, bisogna dare primaria importanza alla metodologia dei problemi: che è ciò che facciamo in Italia, e che in Austria, alla quale appartengono gli scrittori di cui ho dianzi discorso, benissimo faceva il mio sempre compianto amico Julius von Schlosser.

---

[1] Si vedano in proposito le acute discussioni del Parente, *La musica e le arti* (Bari, 1936), spec. nei capp. X-XIII.

XXIV

L'UNITÀ DEL REALE.

All'ammonimento tante volte rivoltomi che il pensiero filosofico debba cercare l'unità del reale, ho risposto, con molta pazienza, che questo è ovvio, ma che l'unità speculativa non è quella astratta e passiva dell'aritmetica, sí invece è concreta ed attiva, e perciò sarebbe meglio dire che la realtà fa in perpetuo la sua unità e non la possiede come dono di natura. E, per farla, deve contenere in sé il suo opposto, la molteplicità, e il rapporto di forma e materia, che non può attingere da un mondo esterno allo spirito umano, affatto inconcepibile.

Fermiamoci ancora un istante sulle quattro forme nelle quali a me è parso che si esplichi lo spirito umano; e dico a me con un sentimento che può essere di modestia, giacché quei quattro, e non piú di quattro, l'umanità stessa ha indicato come suoi supremi principî, e qualunque altro si pensi di aggiungervi si dimostra facilmente riducibile ad alcuno dei quattro o al confuso accostamento di due o piú di essi. Ora ogni volta che l'uomo passa a un'azione trova questi quattro principî nella disposizione di uno a fronte degli altri tre, che, per cosí dire, reprime e comprime e tiene da banda, avvertendo la pressione che essi esercitano. L'un principio sta di volta in volta verso gli altri come forma contro materia.

Di ciò è prova anche l'assurdo in cui si sente che si cade sempre che a una di queste forme si tenta di dare il primato sulle altre, che è un modo di ricadere nella falsa unità che abbiamo detta astratta e passiva. Cosí un gran numero di filosofi ha preteso di considerare tutto lo spirito come pensiero, e altri in minor numero come volontà, e qualcuno ha messo a capo del sistema del reale la fantasia e innumeri altri hanno dato il primato alla vitalità e alla natura o alla materia, come l'hanno variamente chiamata. È parso di solito che ciò sia prova dell'energia di una mente davvero filosofica; ma a me pare che tale sia da dire solo quella che riconosce la realtà delle distinzioni e tiene fermo ad esse, anche a rischio di trovarsi d'accordo col comune buon senso, cosa che torna umiliante agli orgogliosi, ma è confortevole a coloro che amano il vero dovunque si trovi. Uno scrittore di cose filosofiche, che testé in Italia aveva esaltato su tutte le altre categorie quella dello Stato, ha ardito di dichiarare, che la storia della filosofia e della poesia e le altre tutte sono astratte a paragone di quella dello Stato o della politica.

Ma quale migliore conferma dell'unità di tutte le forme spirituali che il vederle sempre presenti ciascuna in tutte, se anche una sola vinca in un dato momento e prepari cosí negli altri momenti la vittoria delle altre? E, insieme con ciò, è da notare che in questo susseguirsi delle forme l'ordine non è capriccioso o casuale, ma rigorosamente logico, e dalla fantasia si passa al pensiero e dallo spirito teoretico al pratico come azione vitale e infine come volontà morale. Ma il primo non è un primo assoluto e richiama il processo della serie precedente e su di esso sorge; e questa sequela di corsi e di ricorsi ebbe il giusto nome dal Vico, che primo la illustrò filosoficamente. Con la concezione di questi circoli spirituali il Vico si liberò dalla concezione che si può chiamare cuspidale, il cui vizio è

di porre in ultimo la perfezione dello svolgimento, e con ciò presentare come difettivi tutti i gradi intermedî e, peggio che difettivo, quello ultimo, perché è la morte del processo. Il Vico non dié in questo errore e concepí la vita dello spirito come veramente eterna.

XXV

Le opere.

Intrinseco alla concezione storicistica è che il pensiero del mondo sia, e che sia un sèguito di contrasti e di gare tra le sue parti che di continuo si dividono e squilibrano, e di continuo si riequilibrano e si compongono in armonia.

Una scienza, che si chiamò e si chiama Metafisica, si sforza di scrutarlo piú in fondo e di determinare le ragioni dell'esser suo; ma è una scienza sterile, che non illumina nulla. Domandarsi perché e come il mondo sia quel che è, non ha senso, non conoscendo l'uomo altra realtà fuori di quella e non essendo il nulla in quanto tale una realtà.

Per mio conto, ho pensato che ciò che solo si può fare è una Filosofia dello spirito che ci renda possibile di ben intendere il mondo in movimento, la storia. La metafisica ha troppo indotto a trascurare la filosofia dello spirito, rimasta in alcune sue parti assai sommaria ed incerta. In siffatta ricostruzione storica è da guardare non agli uomini nella loro vita che si dice personale o privata, ma alle loro opere ossia al loro lavoro. Le opere sono attuate certamente anche dai muscoli e dai nervi degli uomini, ma non si confondono con questi, e una sorta di ripugnanza si avverte quando ciò si faccia. Le passioni private circondano da ogni parte le opere degli uomini, ma queste rimangono distinte e superiori.

È proprio delle opere il valore oggettivo e rivolto all'universale. E chi le compie si appella volentieri all'ispirazione, quasi forza estranea che sia intervenuta benefica, e prova un sentimento ora di compiacenza ed ora di umiltà. Anche si avverte che sono opere nelle quali il mondo tutto in ogni sua parte concorre, onde sarebbe semplicistico quanto arbitrario riferirle unicamente a un individuo determinato.

Alle più alte di queste opere, a una bella poesia, a una nuova e profonda verità, a un'istituzione che ha innalzato l'umanità, a una religione che ha raccolto intorno a sé innumeri anime, si suol dare l'epiteto di « divino ». E divine sono dette perché in loro più si sente il momento dell'accordo tra gli uomini, ai quali sembra che dal cielo calino a loro la pace e la gioia.

L'uomo non ha altro conforto che l'avere creato o partecipato alla creazione di queste opere che sono la sua *vita eterna*, ed è tanto l'amore e la devozione per esse che, perché fulgide sopravvivano nel ricordo di tutti, rinunzia persino ad esserne noto come l'autore e lascia con tranquillo animo che il tempo e le circostanze portino via le sillabe, che vi furono come per caso legate. Sembra a lui che, parlando di sé stesse e per sé stesse, parlino anche di lui.

XXVI

Una tranquilla rivoluzione filosofica.

Se mi si domanda in che consiste il grande acquisto filosofico che la nostra età, ancorché senza troppo avvedersene, ha fatto, direi che è il capovolgimento delle credenze positivistiche, un ricredersi sul loro conto così radicale che sembra miracoloso.

Le scienze naturali e le discipline matematiche, di buona grazia hanno ceduto alla filosofia il privilegio della verità, ed esse rassegnatamente, o addirittura sorridendo, confessano che i loro concetti sono concetti di comodo e di pratica utilità, che non hanno niente da vedere con la meditazione del vero. Un tedesco ha scritto addirittura che le scienze sono niente altro che un *Kochbuch*, un libro di cucina, offerto agli uomini perché se ne valgano per produrre i tanti oggetti a loro utili nella vita.

Non ridirò i nomi degli scienziati, non meno che dei filosofi, i quali hanno compiuto questa necessaria conversione, dal Bergson e dal Poincaré in Francia all'Avenarius e al Mach in Germania. Si può dire che l'opera compiuta abbia avuto un carattere collettivo.

Certo, fa meraviglia alla prima che la distinzione, nota ad Aristotele e ad altri antichi filosofi, tra concetti puri e concetti empirici e misti di determinazioni materiali, non ignota agli scolastici che vi spesero molte fatiche intorno,

non certo assente nella filosofia dei tempi moderni, non avesse prima dei giorni nostri prodotto le conseguenze che ha prodotto. La ragione forse dell'impedimento era in ciò, che non si sospettava o non si vedeva chiara la ragione di comodo, che è la vera autrice dei concetti empirici e astratti, e perciò li si considerava ancora come di interesse conoscitivo e rivolti a servire la verità e non l'utilità. Si osservi come Hegel, che con tanta insistenza contrappose la *Vernunft* e il *Verstand*, la ragione e l'intelletto inteso in senso peggiorativo, non dubiti poi di affidare all'intelletto un ufficio conoscitivo, cioè di collaborazione alla verità, di sgrossamento, per cosí dire, di questa in una prima fase di lavoro, che verrebbe incontro alla ragione e le offrirebbe coi suoi prodotti una agevolezza. Inoltre, nella vecchia filosofia la conoscenza individuale non era molto pregiata e regnava una sorta di pregiudizio a vantaggio della scienza, che è *de universalibus*.

Ma ora, nel venire alle conseguenze della rinunzia fatta dalle scienze alla loro pretesa conoscitiva, la filosofia, serbando i suoi antichi diritti, si è arricchita di tutta la conoscenza dell'individuale, ossia di tutta la storia, attuando in pieno la nuova idea dell'universale che è coincidenza con l'individuale. E si badi che nel nuovo senso la storia comprende molto piú che prima non solesse, perché abbraccia tutta intera la cosiddetta storia della natura. Tutta la natura infatti appare vivente e la parola « meccanico » è uscita fuori dall'uso fattone già con tanta larghezza per grandi sezioni della realtà.

Vero è che non si avverte da nessuna parte un senso di nuova fratellanza dell'uomo con gli altri esseri naturali, che abbia carattere di un ampliamento morale. Noi amiamo talvolta cavalli e cani e gatti che sono nelle nostre case, con affetto tenerissimo, e ci pare che rispondano e ci comprendano; ma continua questo rapporto ad aver sempre un

carattere privato e personale, con ricco contributo del nostro sentimento e della nostra fantasia. E vi ha di questo una chiara ragione. Abbiamo detto che tutta la natura è vivente, ma non già che tutta sia favellante, e la favella, o la parola, rende possibile la comunicazione delle menti e dei cuori fra gli uomini, e la mancanza di essa la impedisce verso gli animali. Diremmo che bisogna ancora aspettare che, come vuole qualche filosofo, gli animali muovano un altro passo per salire a un grado di superiore perfezione con l'acquisto della parola; ma, se questo avvenisse, simultaneamente, per il generale progresso cosmico, anche l'uomo compirebbe un nuovo passo e la condizione sarebbe la stessa perché la mancanza di reciproca intelligenza resterebbe. Ma non corriamo dietro le immaginazioni, che è difficile convalidare, e atteniamoci alla realtà del mondo quale è e quale la conosciamo. In questa realtà è avvenuto nell'ultimo mezzo secolo il rivolgimento che abbiamo descritto e che è di grandissima importanza.

A proposito: una filosofia che si è tenuta fuori di questo moto moderno è il materialismo storico di Carlo Marx, orgoglioso, a quanto sembra, di essere nato prima del 1848; e per questa ragione il Lenin, che era, per chi nol sapesse, grande conoscitore di scienze naturali, e altresí grande filosofo, scolaro del non meno grande in ciò Federico Engels, deve aver scritto un libro, che io ho trovato citato ma non ho mai letto, contro l'empirio-criticismo, cioè contro Avenarius e Mach, che sono dichiarati da lui filosofi reazionarî. Vogliamo incorrere anche noi in cosiffatta scomunica? Dante, in simile caso, avrebbe risposto: — Reazionario a questo modo, « onor mi tegno ».

XXVII

La forma letteraria moderna della filosofia.

Non è raro leggere di tanto in tanto una parola di rimpianto per i grandiosi sistemi di filosofia che nel corso dei secoli hanno promesso di rispondere in modo definitivo alle ansiose domande sull'uomo e il suo destino.

Se questo rimpianto fosse dei soliti sulla caduta delle consolanti illusioni, non vi sarebbe altro da dire, salvo far notare che consolanti non possono essere le illusioni; ma talvolta vi va unito il pensiero della perduta forza di entusiasmo e di convincimento nella verità, e perciò della inferiorità dei nostri tempi rispetto agli antichi. E quando c'è questa intenzione, bisogna osservare che non è chiara nelle menti la gravità dell'errore della cosiddetta « filosofia definitiva ». Perché il sistema della verità definitiva importa né più né meno, in ultima analisi, che a un dato momento l'uomo abbia esaurito tutte le domande da muovere sulla natura delle cose e riconosca l'inutilità di pensare ancora. Ma se l'uomo non pensasse, che cosa farebbe? La sua condizione sarebbe altrettanto spaventosa quanto quella di un morto vivente, che debba compiere nuovi atti di pensiero e di vita. All'uomo, per sua fortuna, non è dato il definitivo, ma l'eternamente provvisorio, non l'esaurimento del suo cômpito, ma la prosecuzione all'infinito;

e se a questo fine fatiche e dolori sono necessarî, può ben confortarsi nel pensiero che questi non gli mancheranno mai.

D'altra parte, non è da supporre che nel tempo in cui si lavoravano i sistemi definitivi, le cose andassero troppo diversamente da come vanno adesso. I filosofi si combattevano tra loro con pari ardore, e assai spesso un medesimo filosofo combatteva con sé medesimo, eseguendo conversioni che egli credeva definitive e che erano invece, come tali, illusioni alquanto più lunghe. Mancava, insomma, in essi non il fatto della verità, ma unicamente l'esatta e piena consapevolezza della verità nel suo essere indefinitivo.

Direi che il castigo di questa illusione o di questa superbia era una critica che si moveva alla filosofia: critica volgare bensí, ma alla quale rispondere non si sapeva. Cioè che i filosofi si contradicono tra loro e quel che l'uno afferma verità, l'altro nega come errore; sicché la storia della filosofia è la storia di questo spettacolo comico, preso sul serio. Conseguenza tirata a fil di logica, perché quei sistemi definitivi, chiusi ciascuno in sé stesso, parevano non poter fare altro che cozzare a modo di palle di bigliardo. Ma solo la non definitività delle filosofie dà loro un senso e un ufficio e fonda la loro storia, togliendo la falsa immagine degli enunciati che si contradicono l'un l'altro, quando invece nel campo della filosofia si sostengono l'un l'altro e ritrovano ciascuno il suo giusto posto, porgendo da esso la mano al creduto nemico. Tutti essi nascono nell'ebrezza della creazione logica in una mente individua e insieme universale. I libri dei filosofi sono pieni di queste celebrazioni di pace dopo lunghe guerre, necessarie al radicarsi dei termini che l'uomo ha posti non invano. Il che non importa che non vi siano nei filosofi cose dette invano, le quali vi sono certamente, ma sono parole vuote di cose.

Ma nell'abbandonare l'idea del sistema unico e definitivo, tanto più bisogna insistere nel conservare e raccomandare l'idea che la corregge delle particolari sistemazioni, attribuendo ad esse quel pregio del definitivo che loro spetta sempre che siano eseguite a perfezione. Ordine e sintesi è la mente dell'uomo, e nessuna verità egli pensa senza riferirla al suo centro, espressamente o tacitamente, per così confermarla, e, se questo non fa, la verità stessa non può formarsi. Parlando con rigore, l'uomo non può mai professare un sistema unico e definitivo, ma una sequela di sistemi tutti definitivi, che sono volta per volta i suoi pensieri. Una serie che nell'individuo si chiude non con l'esaurimento logico, ma con la morte fisica.

Per attenerci alle sistemazioni che propriamente si dicono filosofiche perché per esse si richiede una maggiore complessità di condizioni, giova ricordare che non può filosoficamente sistemare chi ignora a qual punto siano giunti i singoli problemi, e rimane incerto perciò sulle domande, che egli formula con le parole e non col pensiero. Ma, rammentando di passata i molti doveri della serietà filosofica, bisogna d'altra parte dire che ogni filosofo dalla caduta delle filosofie definitive, o piuttosto da quella della credenza in esse, acquista una sua propria originalità, grande o piccola che sia, e si sottrae, o meglio scuote via la seccatura di dover rispondere alle interrogazioni che si suole rivolgergli sulla scuola a cui appartiene e sul filosofo a cui ha giurato fedeltà. La gente inesperta è lieta sempre di poter classificare i filosofi secondo i nomi dei loro presunti padri, quando occorrerebbe invece differenziarli individuandoli e stimare il contributo da ciascuno di essi arrecato alla storia del pensiero. Non intendiamo con ciò vietare in assoluto il richiamo ai filosofi precedenti; ma insistiamo che il filosofo precedente non è quello presente e che classificare non è giudicare.

Con queste norme, e posto che ci sia nel filosofo qualche attitudine letteraria, i libri moderni di filosofia possono assumere un andamento più sciolto e un aspetto meno impacciato e provinciale di quelli che imitano ancora i libri dei vecchi filosofi sistematici.

XXVIII

Filosofia americana e filosofia europea.

Max H. Fisch e Thomas Bergin si sono dati da più anni a studiare il pensiero e l'opera del Vico, e nel 1944 hanno pubblicato la traduzione della sua « Autobiografia », ottimamente illustrata sotto l'aspetto storico, e nel 1948 la traduzione completa dell'opera maggiore, la « Scienza nuova »; coi quali lavori si sono messi alla testa di tutti i traduttori che il filosofo napoletano ha avuto finora nelle lingue straniere e sono di ottimo augurio che negli Stati Uniti di America il pensiero vichiano possa esercitare un'efficacia pari o superiore a quella che esercita in Italia.

Il Fisch mi ha, in questi giorni, donato una sua pubblicazione, con la data del 1951, che s'intitola: *Classic American Philosophers* e comprende sei saggi su sei diversi autori, seguiti ciascuno da una scelta di pagine di sei filosofi, che sono: il Peirce, il James, il Royce, il Santayana, il Dewey, e il sesto, veramente non americano, ma che ebbe strette relazioni coi filosofi di colà e dimorò a lungo in America, il Whitehead. Da sua parte, egli ha aggiunto una istruttiva introduzione generale sulle relazioni che ebbero fra loro questi filosofi, assai amichevoli e fraterne, pur nella varietà degli indirizzi, e ha spiegato perché li abbia chiamati « classici », formando essi una serie che può in certo modo avvicinarsi a quella tra Democrito e Aristotele in Grecia, tra Abelardo e Tommaso d'Aquino e Duns Scoto nel medioevo, tra Bacone e Hume in

Inghilterra, tra Kant e Hegel in Germania. Sono tutti scrittori freschi e, si direbbe, giovanili.

Tre di essi appartengono al movimento che si denominò del Pragmatismo, delineato per primo dal Peirce, al quale si unirono il James e il Dewey; ma gli altri tre rappresentano altri interessi mentali e altre dottrine.

Non sarei sincero se non dicessi che a me il Pragmatismo (sul quale il Fisch c'informa ma che non difende) non pare che abbia l'importanza che gli si è data in America e sparsamente in Europa. Si suol far merito a questi filosofi di avere affermato che la conoscenza non è « copia » della realtà ma « invenzione ». Senonché io ricordo che ero giovanissimo e dai miei maestri napoletani idealisti udivo inculcare che la conoscenza non è « Abbild », cioè, appunto, copia della realtà, ma è creazione: del che mi persuasi quando giunsero gli anni del bene intendere. E l'aver tenuto conto che nel processo del conoscere lo spirito entra con la sua potenza volitiva si trova già in Cartesio, che assegnava alla volontà il pronunziare il giudizio del vero e del falso, premessa della dottrina dell'origine pratica dell'errore; tanto più che il Pragmatismo esclude da questo intervento la volontà meramente individuale o, come si dice, privata. E parimente non sembra un'idea rivoluzionaria che conoscere una cosa sia aspettare da essa alcuni effetti sensibili; il che è inerente al concetto di una cosa. Né oserei ripetere ciò che scrisse il Bergson nella introduzione a un libro del James, che il Pragmatismo è una continuazione del kantismo, il quale aveva detto che la verità dipende dalla struttura generale dello spirito umano, e il Pragmatismo aggiungeva, o per lo meno implicava (dice sempre il Bergson) che la struttura dello spirito umano è effetto della libera iniziativa di un certo numero di spiriti individuali. Non bisogna scherzare con le parole, soprattutto quando si tratta di trovare un compagno al pensiero di Kant e alla sua sintesi a priori.

Del resto, quei filosofi che molto si mostrarono avversi alla filosofia speculativa in genere e a Hegel in particolare, furono tutti più o meno hegeliani nella loro gioventù. Il James ciò confessava parlando della sua intenzione polemica, ma, insieme, della crescente sua riverenza per il filosofo tedesco; il Dewey dice che Hegel lasciò un deposito permanente nel suo pensiero, e che in lui ammira una straordinaria profondità ed acutezza; e il Peirce, nel 1893, nell'ultimo tempo della sua vita, quando assai si travagliava a costruire un suo sistema filosofico che non condusse a termine, si proponeva di notare l'affinità che avrebbe avuto con quello hegeliano e rimpiangeva che Hegel non fosse stato educato in un laboratorio fisico invece che nel seminario teologico (lascio di decidere quale delle due educazioni sia più diseducativa). Questi luoghi dei loro scritti ricorda il Fisch nella introduzione.

Ma quali che fossero gli errori dello Hegel (e sono, quasi intera, la parte strutturale del suo sistema) abbassarlo al laboratorio di un fisico era una strana idea, perché Hegel avrebbe dovuto essere proseguito e purgato degli errori col portarlo più in alto, e perciò non con una positivistica correzione condotta d'intesa con le scienze, ma col trasferirlo nell'aere puro della filosofia, che in lui era contrastato dalla tradizione teologica e dall'ossequio verso la scienza empirica. Come il « forte inebriato », egli aveva emesso l'anelito della vita superiore nelle parti del suo pensiero che davvero furono sue e che si distaccavano così dalla teologia come dalla fisica per attingere solo quella Filosofia che i Greci concepirono sorella maggiore, sorella severa, della Poesia. Se quei futuri pragmatisti non lo avessero studiato da giovani e fossero giunti a lui, sedato il bollore giovanile, nella maturità, è probabile che gli avrebbero perdonato gli errori e avrebbero abbracciato le sue grandi verità.

XXIX

Intorno all'estetica e alla teoria del conoscere del Dewey.

È stato celebrato in questi giorni (20 ottobre 1949) il nonagesimo genetliaco di John Dewey, e anche io ho inviato il mio reverente saluto all'uomo che ha difeso, nella sua lunga opera scientifica, le fondamentali verità della vita umana, intellettuale, morale e politica, la libertà in tutte le sue forme, in mezzo a un mondo che troppo spesso la smarrisce o cerca addirittura di sconfessarla. Non è la prima volta che io mi senta in piú intima e sostanziale e viva unione con alcuno che discorda da me in filosofia (il Dewey, empirista e prammatista; io, speculativo e storicista), che non con altri che concordano; come non è la prima volta che sia stato sorpreso di grata maraviglia al vedermi dinanzi in una arida landa la bellezza di un fiore inaspettato. Mi parve necessario, tuttavia, e doveroso per sincerità e per evitare equivoci, introdurre nel mio saluto qualche parola di riserva sulla diversità dei nostri presupposti filosofici; e ora mi pare utile soggiungere alcune cose in questa parte che è teorica e, come anche si dice, affatto oggettiva.

Il Dewey cominciò tardi ad esser noto in Italia, dove (oltre le traduzioni dei libri dello hegeliano Royce), grande divulgazione aveva avuto un altro filosofo americano, acuto

e arguto scrittore, ma non al Dewey comparabile per solidità, il James, del quale furono tradotti i *Principî di psicologia* e altri volumi. Il Dewey aveva attirato, in riferimento ai concetti pedagogici, l'attenzione del Lombardo Radice; ma solo nel 1931 il De Ruggiero delineò di lui un compiuto profilo nei saggi sui *Filosofi del novecento*, che a mia richiesta componeva allora per la *Critica* [1].

Al pari del Lombardo Radice (che era un pedagogista ma idealistico), il De Ruggiero presto si avvide che le conclusioni alle quali il Dewey perveniva nei varî ordini di problemi filosofici che trattava, erano in logico dissidio con la sua pertinace professione di empirista e pragmatista. E pensò che, se « l'idealismo non era per lui un risultato », era tuttavia « una linea di movimento, di cui andava acquistando sempre più viva coscienza »; e questo giudizio, o piuttosto previsione, ribadí alla fine del suo saggio, dopo aver dimostrato che « gli sviluppi metafisici, etici e pedagogici delle dottrine del Dewey sorpassano di gran lunga le premesse pragmatistiche e strumentalistiche iniziali ». Per intanto, in attesa dello svolgimento ulteriore del quale si teneva sicuro, il De Ruggiero offriva ai lettori italiani la traduzione della *Ricostruzione filosofica* [2], « piuttosto che come un nuovo sistema, come uno stimolo e un tonico mentale », atto a « risvegliare il senso dei problemi concreti e a suscitare il salutare disgusto per le formule e gli schemi cristallizzati » [3]: lode che veramente meritava.

Delle speranze, che aveva accolte, il De Ruggiero non parlò più; e il nuovo libro del Dewey, la sua Estetica, ve-

---

[1] Vol. XXIX, fasc. del 20 settembre 1931, pp. 341-57.

[2] Bari, Laterza, 1931.

[3] Si veda il saggio del De Ruggiero, preposto come introduzione alla *Ricostruzione filosofica*, pp. 9, 31, e v. anche l'avvertenza al volume, che fu scritta dal De Ruggiero.

nuta fuori nel 1934 [1], giungeva circa l'arte, quasi in ogni punto, alle medesime conclusioni alle quali era giunta l'estetica italiana nei trent'anni precedenti, e io che scrissi una recensione di quel libro del Dewey [2], fornii a prova di ciò un catalogo delle tesi sostenute dall'autore; ma quanto alla filosofia che egli chiama « idealistica » od « organica », e che è a un dipresso tutta quanta quella che si è avuta dai greci a noi, o almeno la più cospicua, il suo aborrimento, contrariamente alla previsione del De Ruggiero, rimaneva fermissimo e, direi, ferocissimo; né vedendo io come questo si potesse giustificare, fui costretto a ricorrere a congetture psicologiche, che accompagnai coi prudenti « forse ». La contradizione tra le concrete dottrine della sua Estetica e il metodo professato, e la rispondenza di esse col metodo condannato, era così evidente, che uno scolaro del Dewey, in una raccolta di studî intorno a lui, ne mosse rispettosa e angosciata ma risoluta protesta al maestro [3].

La mia recensione fu, alcuni anni dopo, tradotta e ristampata nel *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, di Baltimore [4], dove la direzione della rivista la fece seguire da una risposta o commento del Dewey, il quale si spacciò del lungo catalogo da me compilato (che aveva anche un « eccetera »), con l'osservare che, per non dir troppo, non voleva dire che si tratta di « luoghi comuni » (« commonplaces »), e si restringeva ad affermare che sono « ragionevolmente familiari ai conoscitori e ai colti saggisti e scrittori » [5], che è un modo eufemistico e cortese per significare

[1] *Art as experience*, New York, 1931.

[2] Nella *Critica*, XXVII, 1940, pp. 348-53: raccolto ora in *Discorsi di varia filosofia*, II, 112-19.

[3] *The philosophy of John Dewey* (Evanston a. Chicago, Princeton University, 1939); v. pp. 369-90, 549-54.

[4] Vol. VI, n. 1, marzo 1948.

[5] « but they are reasonably familiar to connoisseurs and to cultivated essayists and critics »: v. il commento che si è detto del fasc. cit., a pp. 208-9.

che sono « luoghi comuni », relativi ai problemi estetici. Veramente io potevo essere orgoglioso di avere luoghi « in comune » col Dewey, ma non sono lieto né per me né per lui di avere teorizzato con lui « luoghi-comuni », che non solo farebbero torto a me, che non soglio cosí trastullarmi, ma anche a lui, perché quei « luoghi comuni » formano la massima parte di quanto c'è di positivo nella sua Estetica. Ma quei pretesi luoghi-comuni sono tanto poco comuni, che hanno vinto solo dopo lotte e dispute spesso secolari, le quali ancor oggi di volta in volta si riaccendono: come, per esempio, la negazione della distinzione dell'arte in arti singole, aventi ciascuna il suo peculiare circolo estetico, con la quale negazione si sfata la teoria, considerata una scoperta definitiva, del Lessing nel *Laocoonte*; e come l'esclusione dell'altra teoria delle « Modificazioni del Bello », con cui si scaccia dall'estetica una immensa letteratura sul Sublime, sul Tragico, sul Comico, sull'Umoristico, sul Grazioso, e via dicendo, che era ampiamente, sebbene malamente, ragionata nei sistemi tedeschi (ma non solo in quelli tedeschi) e in molteplici monografie, e ci si libera da un confusissimo e pesante ingombro; e come la tesi che linee, colori, luci, ombre e simili non sono nell'arte determinazioni fisiche, ma espressioni di moti dell'anima umana, tesi con la quale si colpisce tutta la poesia e l'arte e la critica d'arte decadente, che imperversa ai nostri giorni. E via discorrendo, perché mi pare che questi tre « luoghi comuni » bastino all'uopo. Infine, l'abbassamento e il dispregio che cosí ne fa il Dewey non solo mi riesce mortificante nel ripensare a tutti i travagli che quelle teorie mi dettero nei miei anni di buon vigore (e alle fatiche che eventualmente mi danno talora per difenderle e perfezionarle), ma mi procura una delusione, perché, ritrovandole nel libro del Dewey, le credetti frutto di pari o simili fatiche da lui durate e me ne confortai come conferma della verità di esse e della uti-

lità del lavoro da me compiuto. Quanto alla letteratura estetica e a quella dei conoscitori, saggisti e critici, la conosco, a dir vero, anche troppo, e so che ben vi si può trovare, come è naturale, qualche affermazione singola, qualche altra parziale e qualche accenno ad alcuno di quei concetti (quando non vi si trovino, come è più facile, gli opposti pregiudizî); ma tutti insieme, e riportati tutti al medesimo principio, non si trovano se non nella mia Estetica e nei lavori complementari che l'hanno seguita nei miei scritti sullo stesso argomento [1].

Ma l'altra risposta, che è l'altra « fin de non recevoir » oppostami dal Dewey, è, da mia parte, irricevibile e mi porta a toccare dei non buoni effetti onde l'empirismo e il prammatismo danneggiano le grandi e belle verità che il Dewey insegna nei suoi libri. Egli risponde che non trova nella mia recensione un terreno comune (« common ground ») per una discussione [2]. Io non gli avevo chiesto questa, per naturale discretezza e perché so per personale esperienza che non sempre si ha la voglia di rispondere e disputare, né già per poca stima che si abbia dell'avversario, sí invece sovente perché la mente è impegnata in altri studî o l'animo commosso da altri ordini di affetti, o anche perché si è stanchi di rinnovare dispute già più volte sostenute o di tornare su certi problemi sui quali non si ha niente di sostanzialmente nuovo da dire. Ma rispondere che non c'è terreno comune tra noi (come risponde il Dewey) non si può, non solo perché sarebbe segno di poca fiducia nella bontà di Dio, ma per il fatto che lui ed io siamo sul terreno della filosofia, che entrambi abbiamo studiata e amata,

---

[1] Aggiungo che sebbene il Dewey dichiari che egli in fatto di estetica non ha letto altri libri che quelli inglesi, ciò non farebbe difficoltà perché la mia Estetica si leggeva tradotta in inglese.

[2] *A comment*, in fasc. cit., pp. 7-9.

e su quel terreno ci sentiamo in un contrasto, che non ci lascia indifferenti o, almeno, non lascia me indifferente.

Ora due vie di uscita vi sono da quel contrasto: la prima, che uno degli avversarî confuti totalmente la tesi dell'altro e cosí la sostituisca con la sua; e la seconda che, nel corso della disputa, ciascuno reciprocamente riconosca la parte di verità e la parte di errore che è nell'altro, ed elidendo le due parti inferme, si ritrovino nella salute del vero, a questo modo da entrambi attestato. Per esempio, il Dewey dovrebbe abbandonare l'empirismo e, se non abbandonare, fortemente correggere il suo pragmatismo; e io, non potendo dargli in olocausto il metodo col quale ho ottenuto e ragionato le verità estetiche che egli a sua volta ha affermate, gli darò quello che egli crede ma non è il mio, cioè la parte deteriore della filosofia tedesca della prima metà dell'ottocento, e piú propriamente della hegeliana, a cominciare da quell'Assoluto di cui egli ha molta paura e che, a dir vero, era un Assoluto non poco teologico e trascendente o semitrascendente, e si rendeva colpevole di molti arbitrî, ai quali, e in prima linea al concettualismo estetico hegeliano, si oppongono tutti i miei concetti sull'arte e sulla critica dell'arte, come al suo teologismo le mie dottrine della storia.

Ma poiché è naturalissimo che egli non abbandoni né il tradizionale e a suo modo glorioso empirismo anglosassone né il pragmatismo americano, come è naturale che io non abbandoni la posizione che ho a lungo costruita e fortificata, non mi resta che dimostrare con qualche esempio che il suo metodo empirico e pragmatistico gl'impedisce di fondare e dimostrare veramente le sue luminose affermazioni, alle quali un connaturato senso della verità lo ha portato.

Nel saggio del De Ruggiero del 1931 mi soffermò con mia soddisfazione il punto nel quale si riferiva il pensiero

del Dewey circa lo studio della storia: che « ciò che ne uccide la vitalità è la segregazione dai modi e dagli interessi della vita sociale presente. Il passato, come mero passato, non conta più: lasciate i morti seppellire i loro morti. Il quadro della storia, invece, si anima se la conoscenza del passato viene considerata come la chiave per intendere il presente. Il vero punto di partenza della storia è sempre una certa situazione presente, coi suoi problemi individualizzati »[1].

Era la teoria stessa che io avevo enunciata nella mia memoria accademica del 1912: *Storia, cronache e false storie*[2], nella quale sostenevo che storia è soltanto quella che nasce da un interesse del presente che rianima e fa rivivere il passato, e che senza quest'anima il passato rimane un mucchio di dati estrinseci e sconnessi, quali sono appunto le annotazioni che si chiamano *cronache*; e che, per questo venir sempre animata da un interesse del presente, ogni vera e viva storia è storia non « del passato », ma « contemporanea ». A questa conclusione avevano messo capo le mie ricerche di logica, nelle quali mi si era fatto chiaro che unica forma del pensiero è il giudizio storico, e che questo giudizio è la genuina « sintesi a priori » logica che il Kant aveva ben definita, ma aveva poi cercata nei giudizî delle scienze, incorrendo in un errore analogo a quello del Vico, che aveva dapprima ritrovato nelle matematiche l'attuazione del suo principio che « si conosce solo ciò che noi stessi facciamo », ma più tardi si avvide che le matematiche ciò operano solo nei dominî dell'astrazione e che l'attuazione non astratta ma reale del principio si consegue

[1] De Ruggiero, introd. cit., p. 30.

[2] In *Atti dell'Accademia pontaniana* del 1912, raccolta dipoi in *Teoria e storia della storiografia*, 1ª ed., Bari, 1916, 6ª ed., 1948 (trad. inglese, London, Harray, 1921).

solo nella verità storica, dall'uomo pensata perché la sua storia l'ha fatta lui. E questa teoria della contemporaneità della storia fu oggetto dei miei studî e lavori degli anni seguenti, che da una parte mi fecero vedere sempre più stretto il legame della storia col bisogno pratico e morale, che la genera, e il passaggio dalla verità della storia all'azione che la virtú pratica e morale crea, e da questa, di nuovo, al momento conoscitivo da cui prorompe la nuova azione, e cosí via all'infinito. Il processo descritto è chiaramente processo circolare, onde la fine si ricongiunge in perpetuo col suo cominciamento; e il processo circolare è l'unità dello spirito, coincidente affatto con le distinzioni che dialetticamente lo compongono. La verità, che è balenata alla mente del Dewey e che egli ha còlta, riceve cosí l'avviamento a una dimostrazione speculativa.

Ma nella trattazione empirica e pragmatistica del Dewey questa verità che egli (come già Kant la sua) chiama « rivoluzione copernicana nella filosofia » [1], non può mai ottenere un'adeguata dimostrazione, perché ha un cominciamento che non si sa donde nasca e che porta il nome del vecchio e inetto concetto di « sensazione » [2], e lo interpreta come attività pratica, la quale dovrebbe, agitandosi e intensificandosi in sé, produrre un conoscere che, non si sa come, si fa poi indipendente, se è « relegato in una posizione derivata, secondaria in origine », e tale rimane « anche se la sua importanza, una volta che si è stabilita, è soverchiante » [3]: una parola, quest'ultima, che par che suoni molto prossima all'*Ueberwindung* o superamento hegeliano,

---

[1] Si veda il numero unico di *New Republic* del 20 ottobre 1949: *John Dewey: a special issue on the occasion of his 90th Birthday*, a pagina 36.

[2] Sul « mito », ora tramontato o quasi, della « sensazione », v. *Discorsi di varia filosofia*, II, 1-7.

[3] Cosí in *Ricostruzione filosofica*, trad., p. 106.

ma che non ha la forza di compiere un superamento che non sia un « piétiner sur place ».

Questo processo che non è processo e sta fra l'immobile e il saltellante, ha cosí strano andamento perché empiricamente e pragmatisticamente il Dewey non può vincere il dualismo di spirito e natura ed è tratto ad illudersi di averlo vinto mercé di un processo continuativo di natura-spirito, al quale la lineetta congiuntiva delle due parole darebbe la vittoria che la logica speculativa, discernendo i concetti categoriali dai concetti empirici, e il fare della *Vernunft* da quello del *Verstand*, e risolvendo il mondo esterno nel mondo interno, la natura nello spirito, può, essa sola, attuare. E perché mai, nella sua Estetica, il Dewey fa cattivo viso alla mia affermazione dell'unità dell'intuire e dell'esprimere, che, se vi si riflette, dovrebbe avere il suo gradimento perché presenta l'uomo non come un essere astratto ma come un « essere vivente » (« a living being ») [1]; perché mai, dunque, non gli piace se non perché egli serba il dualismo, e perciò non gli riesce di pensare l'intuizione come nell'atto stesso espressione, la volontà come azione, l'anima come nell'atto stesso corpo vivente? Nello stesso proposito dice nella sua Estetica e ripete nelle postille alla mia recensione, che io voglio « subordinare la creazione dell'arte e il godimento estetico a un preconcepito sistema di filosofia » [2]: leggendo le quali parole al mio indirizzo, mi è parso di sognare e di esse stupiranno certamente i non pochi che conoscono i miei lavori di estetica o qualcuno dei miei molti volumi di critica e storia della poesia e mi vedono accusato gratuitamente del contrario di ciò

[1] *Art as experience*, pp. 294-95.

[2] « wish to subordinate creation of art and aesthetic enjoyment to a preconceived system of philosophy »: fasc. cit., p. 208; e cfr. *Art as experience*, pp. 294-95.

che ho sempre affermato e in ogni occasione acremente difeso. Non avrei mai immaginato che, in America, un uomo come il Dewey mi dovesse presentare come il tipo « estremo » di una follia filosofica, che egli, giustamente questa volta, non reputa neppur degna di esser da lui confutata, ma che (mi perdoni) non è degna neppur di me.

In verità, empirismo e pragmatismo non gli sono stati buoni consiglieri, come si può vedere, tra l'altro, dalla sua stessa deduzione che la filosofia idealistica ed organica abbia per riflesso politico conservatorismo e autoritarismo, e quella empirica, invece, libertà e progresso [1]. Forse egli qui aveva la mente a certi atteggiamenti politici dei filosofi tedeschi dell'età classica (i quali, del resto, non furon di tutti, e non del Kant e non del Jacobi); ma, se avesse guardato anche ad altri paesi, avrebbe incontrato tra i filosofi « idealisti » e « organici » molti ribelli e rivoluzionarî politici, e insomma si sarebbe persuaso che tra quelle due diverse teorie logiche e quei due diversi atteggiamenti politici non c'è alcuna correlazione.

E con ciò, nonostante quanto sono qui venuto dicendo per scrupolo di lealtà verso quello che stimo vero, io serbo sempre ammirazione e gratitudine per le tante verità, altamente se pure talora inconsapevolmente speculative, che il Dewey ha definite e inculcate nei suoi libri, e che egli candidamente crede di aver conseguite per virtù del suo empirismo e pragmatismo, ma, in realtà, deve unicamente alla geniale perspicacia di cui la natura lo ha fornito, e che quell'empirismo e quel pragmatismo possono o hanno potuto qua e là obumbrare, ma non mai, per fortuna sua e nostra, soffocare e spegnere.

---

[1] *Ricostruzione filosofica*, spec. p. 115 sgg.

XXX

Scienziati contro la filosofia.

In un bel volume del Keynes su *Politici ed economisti*, tradotto testé in italiano (Torino, Einaudi, 1951), si legge in ultimo la commemorazione di un giovane economista, morto a ventisei anni, nel 1930, Frank P. Ramsey, come una perdita ancora rimpianta dell'economia pura che egli coltivava, « sebbene (si aggiunge) suoi interessi predominanti fossero la filosofia e la logica matematica ». Fu infatti traduttore e illustratore della logica matematica di Bertrando Russell, e « filosofo » insiste a chiamarlo e considerarlo il Keynes, il quale da una raccolta postuma di varî suoi saggi, estrae una « breve » ma, a quanto sembra, preziosa « antologia » dei suoi pensieri (pp. 288-90).

Giova leggerne qualcuno, per esempio questo, messo a capo di tutti. « La filosofia deve avere una qualche utilità, ed essere presa sul serio; deve illuminare i nostri pensieri e parimenti le nostre azioni; in caso contrario, si riduce a una disposizione a crearsi ostacoli, a una indagine destinata a stabilire che così è: in altre parole, l'affermazione centrale della filosofia finisce per essere che la filosofia è un non senso » (p. 293). Non credo che si possa pensare un pensiero più povero di questo, e la forma letteraria è in armonia, perché l'autore scrive come non è lecito scrivere.

Ma c'è di peggio: « In filosofia, prendiamo le affermazioni da noi fatte nella scienza e nella vita quotidiana e cerchiamo di presentarle con termini primitivi, definizioni ecc. In sostanza, la filosofia è un sistema di definizioni o, troppo spesso, un sistema di descrizioni del modo come delle definizioni potrebbero essere date » (p. 294). Senza qui rinnovare la nostra meraviglia per l'arte letteraria dello scrittore, osserviamo che c'è qui il solito volgarissimo errore che la filosofia desuma i suoi concetti dalle scienze, e li traduca nel suo linguaggio o gergo. Come si sa, il contrario è il vero, perché le scienze lavorano sui concetti della realtà che i filosofi meditano, ed esse li appropriano ai loro fini pratici mercé di astrazioni e convenzioni. Tutto ciò è ormai un segreto che è stato divulgato dai teorici stessi delle scienze; ma c'è ragione di temere che i cultori di queste non sospettino che la materia del loro lavoro presuppone la filosofia, dalla quale è loro apportata. E quanto alle definizioni, che sono qui avvilite in semplici « descrizioni », non è il caso di spiegare che la moderna scienza della logica ha dimostrato che le definizioni non sono quei brevi giri di parole superficializzati nella logica formalistica, ma conclusioni di processi spesso lunghissimi svoltisi nella storia e ricchi di infinite riferenze.

Dice anche: « Mi sembra che nel processo di chiarimento del nostro pensiero, noi giungiamo a termini e frasi che non possiamo chiarire nell'ovvio modo di definirne il significato. Ad esempio, non possiamo definire termini teoretici, ma possiamo spiegare come sono usati, spiegazione nella quale siamo costretti a tener presenti non soltanto gli oggetti intorno ai quali parliamo » (p. 294). Cioè, si dà come costrizione e infelicità, se ho ben compreso, l'indissolubile relazione degli oggetti con gli atti mentali.

« Scienza, storia e politica si prestano alla discussione solo per i tecnici. Gli altri hanno bisogno di maggiori in-

formazioni e, finché non le hanno avute, non possono che accettare sulla autorità le opinioni dei piú qualificati » (p. 296). Anche di questo pensiero non riusciamo a cogliere la profondità, e ci pare che se non fosse stato messo in parole scritte, la carta si sarebbe rallegrata di non doverne sopportare l'inutile peso.

« Poi c'è la filosofia, divenuta anch'essa troppo tecnica per il profano, senza contare che la conclusione del maggior filosofo moderno è che un soggetto « filosofia » non esista, che essa è un'attività, non una dottrina, e nonché rispondere a quesiti, serve soltanto a guarire le emicranie » (p. 296). Non è detto chi sia questo spiritoso filosofo moderno; ma non pare da identificare con l'autore che nella pagina che segue dice alquanto diversamente: « Se dovessi scrivere la mia *Weltanschauung*, non la chiamerei: ' In che cosa credo ', ma ' che cosa sento ', ricollegandomi cosí all'idea di Wittgenstein, che la filosofia non dà credenze, ma serve solo ad alleviare sensazioni di disagio intellettuale » (p. 297). Il che pare che non si possa fare senza comunicare credenze, cioé, in questo caso, senza pensare e discutere pensieri.

« Infine, c'è l'Estetica, ivi compresa la letteratura, soggetto che ci appassiona piú di tutti, ma di cui non si può dire che, in senso proprio, si discuta. Le nostre argomentazioni sono povere; siamo sempre al punto di ' chi tira un bue grasso, deve essere grasso anche lui '; e ben poco abbiamo da dire sui problemi psicologici in cui l'Estetica si risolve, per esempio perché certe combinazioni di colori diano sensazioni tutte particolari. Ancora una volta, quel che amiamo fare in realtà è un confronto di esperienza pratica estremamente utile, in questo caso, perché il critico può segnalare ad altri cose intorno alle quali, se vi porranno mente, otterranno sensazioni che altrimenti non sarebbero forse riusciti ad avere. Non discutiamo né possiamo discutere se un'opera d'arte sia migliore di un'altra » (pp. 296-97).

E qui non si capisce che cosa siano le sensazioni « tutte particolari »; e quale merito sia quello di un critico di segnalare cose che potranno dare ad altri sensazioni che altrimenti non sarebbero forse riusciti ad avere; e quale utilità vi sia a mettere in linea una serie di sensazioni che non conclude per mancanza del *tertium comparationis*, il quale è dato dal criterio oggettivo dell'opera, dal bello.

Il Wittgenstein, che fu suo compagno di studî presso il Russell, è ricordato anche in un altro punto (p. 295) per rimproverarlo di scetticismo per aver detto che « tutte le nostre proposizioni quotidiane sono perfettamente a posto », e che « pensare illogicamente è impossibile ». Ci pare che questa sia una verità ovvia. Tutte le parole che ci escono di bocca stanno al loro posto perché ci sono uscite di bocca. Ma questo non vuol dire che siano parole logiche, perché le parole si combinano anche per fini diversi da quelli della logica.

Ho trascritto solo alcuni brani di questi pensieri del Ramsey, e mi pare che bastino per contestare la qualità di filosofo che il Keynes gli attribuisce (e con ciò si direbbe che giudichi sé stesso, negando a sé stesso quella qualità).

L'origine di questo atteggiamento è nella necessità in cui l'uomo si trova di ridurre la realtà in frammenti per meglio adoprarla, donde la difficoltà e la frequente impossibilità pratica di tornare all'unità, perchè i frammenti si chiudono l'uno contro l'altro e ciascuno tende a formare centro e a prendere la parte che non gli spetta. Non è bastato il crollo del Positivismo, il cui assunto era una filosofia fondata e formata dalle scienze, un sogno a cui si è dovuto rinunziare per la nullità stessa di ciò a cui metteva capo. Non pare che basti neppure la chiara dimostrazione data dalla nuova teoria della scienza che il metodo di questa proceda per astrazioni e convenzioni, giacché, invece di trarre da ciò che il pensiero che è veramente pensiero, non è mai astratto e che il pensiero genuino ed effettivo non è con-

venzionale, molti, se non i più, ne traggono la conseguenza che l'astrazione e convenzionalità è il carattere di ogni vero. In fondo, ciò che manca è la cultura, la coscienza sempre presente della realtà spirituale e della sua unità, dalla quale discende e dipende lo stesso specialismo delle scienze. I filosofi pensano a condurre essi la loro polizia e la loro giustizia nella cerchia del filosofare, e perciò non possono tollerare che levino la voce in consimili faccende i meri scienzati, togliendo pretesto da errori, immaginarî o anche reali, dei filosofi, che in quanto tali non sono da essi giudicabili. Agli scienziati specialisti, che ci hanno abbastanza annoiato con le loro freddure e facezie antifilosofiche e non vogliono smetterne il vezzo, i filosofi debbono seriamente raccomandare di fornirsi di quella cultura senza la quale non si vive degnamente nel mondo della civiltà e per la quale non si sa neppure tacere dinanzi ai problemi di cui si ignorano i termini e il valore. La commedia del Cinquecento, e i trattati e i dialoghi dei dotti e dei filosofi di allora, si compiacevano nel delineare satiricamente la figura del Pedante; e se oggi le nostre commedie trascurano la rozzezza, — e diciamo pure, se così piace, l'ingenuità, — che si nota in molti, in troppi scienziati, gli è che i felici giorni dell'umanismo sono passati.

INDICE DEI NOMI

INDICE

Parte II

SCHIARIMENTI FILOSOFICI